مسالك الأفهام

إلى

آيات الأحكام

للعلامة الفهامة الفاضل الجواد الكاظمي

بتعقيب نشر المكتبة المرتضوية

مسالك الأفهام



للعلامة الفهام الفاضل الجواد الكاظمي

المتوفى أواسط القرن الحادي عشر



علق عليه وأخرج احاديثه

المحقق البارع العلم الحجة الشيخ محمد باقر

(شريف زاده رضوان الله عليه)

صححه و حققه

محمد الباقر البهبودي

عنيت بنشره المكتبة المرتضوية

تهران ـ سوق بين الحرمين

بسم الله الرحمن الرحيم

تتمة كتاب النكاح

النوع السادس

في روافع النكاح و هو اقسام :

الاول الطلاق و فيه آيات .

الاولى : [الطلاق : ١] « يا ايّها النّبيّ » خاطبه وأراد امّته [١] معه ﷺ لانّه رئيسهم المرجوع اليه في أحكامهم وأفعالهم وأحوالهم كما هو المتعارف في الرّؤساء ، يخاطبون ويراد جميع رعيّتهم ، وعن الجبائي [٢] تقديره : يا ايها النّبيّ قل لامّتك « اذا

---

(١) وانظر النوع الثاني والاربعين من كتاب البرهان للزركشي في وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن ج ٢ من ص ٢١٧ الى ص ٢٥٣ ، و النوع الحادي و الخمسين من الاتقان ج ٢ من ص ٣٢ الى ص ٣٦ ، وخاتمة كتاب جواهر القرآن في علوم الفرقان للحافظ التبريزي .

(٢) رواه عنه في المجمع ج ٥ ص ٣٠٣ وهو الموافق لما في التفسير المنسوب الى علي بن ابراهيم في تفسيره (ط ايران ص ١٣١٥ قال : المخاطبة للنبي (ص) والمعنى الناس وهو ما قال الصادق (ع) : ان الله بعث نبيه باياك أعني و اسمعي ياجارة ، و نقله عنه في البرهان ج ٤ ص ٣٤٥ ، ونور الثقلين ج ٥ ، ص ٣٤٧ ؛ و روى الشيخ في التبيان ج ٢ ، ص ٦٨٣ عن ابن عباس انه قال : نزل القرآن باياك أعني و اسمعي يا جارة .

وفي تفسير القرطبي ج ١٧ ، ص ١٤٨ .

« اذا اراد الله بالخطاب المؤمنين لاطفه بقوله : ياايها النبي ، فاذا كان الخطاب باللفظ و المعنى معاً قال : ياأيها الرسول ، وقيل : المراد نداء النبي تعظيماً ثم ابتدء » . انتهى . ←

طلّقتم النّساء » أردتم طلاقهنّ ، واطلاق الفعل على الارادة القريبة منه كثير ، ومن ثمّ أعطى المشارف حكم الشّارع في الفعل ،كما أعطى حكم الماشي الى الصّلوة حكم المصلّي ، كذا في الكشاف [1] و اعتراض بعضهم لاوجه له ، و الفرق بين الوجهين أنّه على الثّاني يكون النبيّ صلى الله عليه وآله خارجاً عن الحكم .

قال الشّيخ في التّبيان [2] : وأجمعت الامّة على أنّ حكم النّبيّ صلى الله عليه وآله وحكم امّته في الطّلاق واحد .

«فطلّقوهن لعدّتهن» اللّام للتّاميت [3] مثلهافي «أقم الصّلوة لدلوك الشّمس»

→ قلت : و ما ذكره اخيراً مثل الوجوه التي نقل في ذلك . وقد ذكرنا ابتداء استعمال اياك أعني واسمعي ياجاره في تعليقاتنا على كنزالعرفان ج ١ ، ص١٢٩. وقد نظم امثال الميداني الشيخ ابراهيم الاحدب فقال في ج ١ ، ص ٤٠ :

يا نفس وعظي لك بالاشارة   اياك أعني و اسمعي يا جارة

(١) انظر الكشاف : ج ٤ ، ص ٥٥٢ .

(٢) انظر التبيان : ج ٢ ، ص ٦٨٣ طبعة ايران .

(٣) هكذا في نسختنا المخطوطه من مسالك الافهام ، وفي الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٠ : للتأقيت والمعنى واحد فانالامت والتأميت بمعنى التقدير و يقال الى اجل مأموت اى موقوت والاقت بالقاف لغة في الوقت صححه جماعة ، أو ابدال ، او لحن . والتأقيت كالتوقيت . وفي المجمع ج ٥ ، ص ٤١٤ عند شرح القراءة من الاية ١١ من سورة المرسلات واذا الرسل اقتت : وقرء أبو جعفر بالواو والتخفيف وقرء أهل البصرة غير رويس بالواو و التشديد وقرء الباقون اقتت بالالف و تشديد القاف .

وفي كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع لابي محمد مكي بن أبي طالب القيسي ج ٢ ، ص ٣٥٧ : « اقتت قراءة أبوعمرو بالواو لانه من الوقت فهو الاصل اذفاء الفعل واو، وقرء الباقون بهمزة مضمومة بدلا من الواو لا نضمامها وهي لغة فاشية فالواو اذا انضمت اولا او ثالثة و بعدها حرف او حرفان فالبدل فيها مطرد و ذلك نحو أجوه و ادؤر » . انتهى

و في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٦١ بعد نقل القرائتين .

« واما رسمه فبالالف بالاتفاق على ماصرح به الداني حيث قال في وقعت القراءة من ائمة القراء على غير مرسومهم و كذا قرائتهاى قراءة أبي عمرو في المرسلات : واذا الرسل

و المعنى طلّقوهن فى زمان عدّتهنّ ، اى في زمان يصحّ احتسابه من العدّة ، و هو الطّهر الّذى لم يواقعها فيه ، فانّ طهر المواقعة ليس من العدّة اجماعاً فخرج عن كونه مراداً ، والطّلاق في الحيض لا يكون مأموراً به بل منهيّ عنه باتّفاق الأمّة ، فلم يبق إلاّ الطّهر الّذى لم يواقعها فيه ، و يكون العدّة الطّهر على ما ذهب اليه أصحابنا و تابعهم الشّافعيّة فيه .

و ما ذهب اليه في الكشاف من أنّ المعنى : فطلّقوهن مستقبلات لعدّتهن[1] ،

وقتت بالواو من الوقت وذلك فى الامام ، وفى كل المصاحف بالالف » انتهى .

ثم قال فى نثر المرجان : ولا يقدح فى القراءة بانها لا يساعدها الرسم لان القراءة بعد صحة النقل و موافقة العربية لاضير لها بمخالفة الرسم على انه نقل رسمه بالواو ايضاً قليلا كما يدل عليه قول الجزرى فى هامش مصحفه : و كذا هو فى اكثر المصاحف انتهى يعنى بالهمزة بيد ان الهمزة كافية فى قرائته بالواو كما ان كسرة الجيم من جأى فى سورة الفجر كافية فى قرائته بالياء مع انه رسم بالالف . هذا ماسنح لى فى توجيه المقام والله الموفق.

ثم اختلفوا فى القاف فخففها أبو جعفر بخلاف عنه اذا قرىء بالواو وقرء الباقون بتشديد القاف من باب التفعيل فيصير فيه ثلاث قراءات بالهمزة مع التشديد ، وبالواو مع التشديد والتخفيف ، و بتطويل تاء التأنيث ساكنة على الوجوه ، وقرء ووقتت بواوين و اشباع الاولى وتخفيف القاف على زنة فوعلت من باب المفاعلة من المواقتة كذا فى القاموس ولا يساعده الرسم » انتهى ما فى نثر المرجان و نقل فى القرطبى ج ١٨ ، ص ١٥٢ عن الجرجانى كون اللام بمعنى فى مثل لاول الحشر .

(١) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٢ . و قال ابن المنير فى الانتصاف :

قال أحمد : حمل (بصيغة الماضى والمقصود الزمخشرى) القراءتين المستفيضة والشاذة على ان وقت الطلاق هو الوقت الذى تكون العدة مستقبله بالنسبة اليه ، وان ذلك معنى المستقبل فيها ونظر اللام فيها باللام فى قولك مؤرخاً الليلة : لليلة بقيت من المحرم و انما يعنى ان العدة بالحيض ،كل ذلك تحامل لمذهب أبى حنيفة فى ان الاقراء الحيض ولا يتم له ذلك . فقد استدل أصحابنا بالقراءة المستفيضة وأكدوا الدلالة بالشاذة على ان الاقراء الاطهار .

ووجه الاستدلال لها على ذلك ان الله تعالى جعل العدة و ان كانت فى الاصل مصدراً ظرفاً للطلاق المأمور به وكثيراً ما تستعمل العرب المصادر ظرفاً مثل خفوق النجم ، و مقدم

كقولك : لقيته لثلاث بقين من الشّهر تريد مستقبلاً لثلاث فتكون العدّة الحيضة الثّالثة ، فبعيد عن الظّاهر وتقديره في الكلام لايساعد عليه دليل واضح .

وتأييده بقراءة «في قبل عدّتهن» [1] بعيد ، لانّ القراءة الشّاذّة لاعمل عليها

الحاج و اذا كانت العدة ظرفاً للطلاق المأمور به و زمانه هو الطهر وفاقاً فالطهر عدة اذاً .

و نظير اللام هنا على التحقيق اللام في قوله : و يا ليتني قدمت لحيوتي. وانما تمني ان لو عمل عملا في حياته . و قرائته عليه السلام في قبل عدتهن تحقق ذلك فان قبل الشيء جزء منه و في صفة مسح الرأس فاقبل بهما وادبر اى مسح قبل الرأس وهو مقدمها فحينئذ قبل العدة جزء منها وهو الطهر .

(١) هذه القراءة رواها مسلم عن ابن عمر كما في الصحيح بشرح النووى ج ١٠ ، ص ٦٩ ، وكذا أبو داود في السنن انظر ج٢ ، ص ٣٤٤ ، الرقم ٢١٨٥ طبع مطبعة السعادة بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ، وعون المعبود ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، والنسائى ج ٦ ، ص ١٣٩ .

و في الدر المنثور ج ٦ ، ص ٢٢٩ : وأخرج عبد الرزاق في المصنف و ابن المنذر و الحاكم و ابن مردويه عن ابن عمر ان رسول الله (ص) قرء في قبل عدتهن ، و نقل هذه القراءة في المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٢ عن ابن عباس و ابى بن كعب وجابر بن عبدالله و زيد بن على و جعفر بن محمد ومجاهد ، ونقله عن المجمع في قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢١٩ وفي نور الثقلين ج ٥ ص ٣٤٨ .

وفي الخازن ج٤ ص ٢٧٨ : وكان ابن عباس وابن عمر يقرءان : فطلقوهن في قبل عدتهن و نقل الطبرى القراءة ج٢٨ ، ص٢٩ و٣٠ عن ابن عباس و مجاهد .

وفي تفسير ابن كثير ج ٤ ، ص ٣٨٧ رواية قراءة في قبل عدتهن عن ابن عمر .

و نقل الالوسى في ج٢٨ ، ص ١١٢ عن ابن عباس وابن عمر في رواية عنهما انهما قرءا لقبل عدتهن . و نقله في الدر المنثور ايضاً عن مجاهد . وفي الالوسى قرائته عن ابن مسعود لقبل طهرهن و في اللسان ايضاً نقل رواية لقبل طهرهن .

وفي السنن للبيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٣ عن ابن عمر رواية في قبل عدتهن ولقبل عدتهن و عن ابن عباس رواية قبل عدتهن و لقبل عدتهن ، و عن مجاهد لقبل عدتهن .

ثم القبل على ما ضبط اعرابه في بعض مامر من المصادر قبل بضمتين ، وصرح به في

ولاحجـّة بها ، لعدم كونها كتاباً ولا سنـّة على ما ثبت في الاصول .

ولو سلّم فهي محمولة على ما قلناه ، فانّ قول القائل : لثلاث بقين من الشـّهر معناه لزمان يقع الشـّروع في الثلاث عقيبه ، فكذاهنا معناه فطلّقوهنّ بحيث يحصل الشروع في العدّة عقيبه ، ولمـّا كان الاذن في التـّطليق حاصلاً في جميع زمان الطـّهر وجب أن يكون الطـّهر الحاصل عقيب زمان التـّطليق من العدّة ، ويؤيـّد ذلك ورود التـّعبير به في بعض رواياتنا مراداً به ما قلناه كما يعلم ذلك من لاحظ الأخبار .

فتلخـّص ممـّا ذكرناه أنّ الطـّلاق في الحيض غير صحيح و انـّما الصـّحيح منه ما وقع في الطـّهر المعلوم ، و القاضي وافقنا في بعض ما نقول [1] و خالفنا في بعض

عون المعبود و فى اللسان قبل بضم القاف و سكون الباء ، و فى نثر المرجان ج ٧ ، ص ٣٨٠ بكسر القاف و فتح التاء . فلوصح القراءة فالوجوه الثلاثة بمعنى .

قال فى المقاييس ج ٥ ، ص ٥١ : القاف و الباء و اللام اصل واحد صحيح تدل كلمة كلها على مواجهة الشيء للشيء ثم سرد ما يتفرع عليه بعد ذلك ، و قال فى ص ٥٤ : فاما قبل الذى هو خلاف بعد فيمكن أن يكون شاذاً عن الاصل الذى ذكرناه وقد يتمحل له بان يقال : هو مقبل على الزمان وهو عندنا الى الشذوذ أقرب .

ثم انه قدتقدم بيان ابن المنير فى الانتصاف بان هذه القراءات لاتؤيد ما ادعاه الزمخشرى لتأييد مذهب ابى حنيفة من أن العدة بالحيض .

(١) انظر البيضاوى (ج٤ ، ص ٢٠٦ طبعة مصطفى محمد) و ذكر ان اللام فى الازمان و ما يشبهها للتأقيت . و اعترض فى حاشية الكازرونى عليه بان هذا الحكم فيما يشبهها صحيح و اما فى الاوقات انفسها فلا اذيلزم تكرار الوقت مرتين احدهما اللام دلت على الوقت ، و الثانى نفس الوقت ، والظاهر ان يقال : اللام فى الاوقات بمعنى فى .

و ذكر نظير هذا الاعتراض فى تفسيره للايه ١٨٧ من سورة الاعراف (لايجليها لوقتها الاهو) فى ج ٢ ، ص ٢٥٣ حيث ذكر البيضاوى ان اللام للتأقيت كاللام فى قوله : لدلوك الشمس. فاعترض عليه الكازرونى : بانه يلزم تكرار الوقت اذالوقت مذكور صريحاً واللام أيضاً تفيده بخلاف قوله لدلوك الشمس اذ لا يلزم منه التكرار .

ثم قال : و الوجه أن يقال ان اللام ههنا بمعنى فى كما قوله : يا ليتنى قدمت لحيوتى فانها ←

قال في تفسيره : وظاهره يدلّ على أنّ العدّة بالأطهار ، و انّ طلاق المعتدّة بالأقراء ينبغي أن يكون في الطّهر وانّه يحرم في الحيض من حيث إنّ الأمر بالشّيء يستلزم النّهي عن ضدّه ولايدلّ على عدم وقوعه اذ النّهي لايستلزم الفساد ، كيف و قدصحّ أنّ ابن عمر[1] لمّا طلّق امرأته حايضاً امره رسول الله ﷺ بالرّجعة و هو سبب نزولها.

قلت : ما ذكره من كون العدّة بالأطهار صحيح على ما عرفت ، والمرادبقوله: ينبغي أن يكون في الطّهر ، الوجوب ، واطلاق لفظ ينبغي على الواجب داير على ألسنة الفقهاء ، وكون الامر بالشّيء يستلزم النّهي عن ضدّه مسلّم ، فانّ المأمور به الطّلاق في العدّة و هو الطّهر ، و هو يستلزم النّهي عن الطّلاق في الحيض .

امّا ادّعائه عدم الدّلالة على عدم وقوعه فلايخفى ما فيه امّا اوّلاً فلكون النّهي يقتضي الفساد مطلقا كما ذهب اليه جماعة من الاصوليّين من أصحابنا و من العامّة ، و اختاره شيخنا أبو جعفر في كتبه وصرّح في التبيان هنا باقتضائه فساد المنهيّ عنه .

و امّا ثانياً فلكون الفساد معلوماً من الآية فانّه تعالى بيّن للطّلاق وقتاً معلوماً امر بوقوعه فيه ، وهوالوقت الخاصّ الصالح للعدّة كما هومقتضى لام التّوقيت على ما عرفت ، فكانّه قال: اذا اردتم الطّلاق الصّحيح فالواجب عليكم ايقاعه في وقت يصحّ فيه العدّة ، و هو الطّهر لا الحيض ، و هذا يقتضي أن لايصح في غيره ، إذ هو بمثابة وقوع الشيء في غير وقته المحدود له شرعاً ، وصحّته يتوقّف على الدّليل .

و ما ذكره من الاستدلال برواية ابن عمر ، غير واضح الدلالة ، فانّا لانسلّم انّ المرادبالرّجعة فيها الرّجعة الشّرعيّة المستحقّة بعد طلاق صحيح ، بل الظّاهر انّها

بمعنى في .

(١) هذا الحديث يوجد في كتبهم بحد لا يحتاج الى بيان المصدر ، و أخرجه في الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٣ وقال ابن حجر في تخريجه : متفق عليه انما الكلام في معنى المراجعة المأمور بها و الحق مع المصنف ، و سننقل ان شاء الله كلام ابن القيم الجوزية وقد اوضح بأتم تبيين عدم دلالة الامر بالمراجعة على الصحة و ان كان ما افاده المصنف ايضاً تاماً أتم التمام لايكاد يتوهم عليه أقل غبار فنور الله مضجعه الشريف .

بالمعنى اللّغوىّ الّذى لم يتقدّمه طلاق صحيح ، فانّ من طلّق فاسداً واعتزل زوجته بعد الطّلاق صحّ أن يقال له راجعها ، بناءاً على عدم صحّة الطّلاق .

ويدلّ على ما قلناه صحيحة الحلبى[(1)] عن أبى عبدالله عليه السلام الى أن قال: وردّ

(١) المروى عن الحلبى فى المسئلة حديثان .

الاول ـ المروى بتمامه في الوسائل ج١٥ ، ص٢٧٧ الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ٣ المسلسل ٢٧٩١٢ . و عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان ، عن محمد الحلبى قال : قلت لابى عبدالله (ع): الرجل يطلق امرأته وهي حائض ؟ ـ قال : الطلاق على غير السنة باطل . قلت : فالرجل يطلق ثلاثاً فى مقعد ؟ ـ قال : يرد الى السنة .

وهو فى الكافى طبع سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص ٩٧ باب من طلق لغير السنة الحديث ٣ و فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٨ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٤٤ ،وفى الوافي الجزء ١٢ ، ص١٤٩ ، وفى المرآة ج ٤ ، ص ٣ وفيه انه مجهول كالصحيح .

والسر فى تعبيره هذا انهم اختلفوا فى محمد بن اسماعيل الراوى فى الكافى عن الفضل بن شاذان من هو : هل هو ابن بزيع كما قاله بعض الاعلام و ان كان بعيداً ، او هو البرمكى كما اختاره شيخنا البهائى قدس سره ، او هو النيشابورى كما اختاره المعلم الثالث المحقق الداماد قدس سره ولعله الاقوى ، و اشرنا الى ما أفاده الداماد فى تعاليقنا على المجلد الاول من هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٣١ .

و على اى فالذى يتضح من تضاعيف أحاديث الكافي انه كان عنده كتاب الفضل بن شاذان و يذكر الطريق على ما هو دأبهم لاتصال الحديث و عليه فالحديث مروى عن كتاب الفضل بن شاذان الموجود عند الكلينى فهو معدود من الصحاح ولذا عبر عنه المجلسى قدس سره بانه مجهول كالصحيح والاصح عندى التعبير عنه بالصحيح .

الحديث الثانى ـ المروى عن الحلبى ما رواه بتمامه فى الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ ، ج ١٥ ، ص ٢٧٨ ، المسلسل ٢٧٨ : و عن على بن ابراهيم عن ابيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبى ، عن أبى عبدالله (ع) قال : من طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس وهى حائض فليس بشيء ، وقد رد رسول الله (ص) طلاق عبدالله بن عمر ، اذ طلق امرءته ثلاثاً وهى حائض ، فأبطل رسول الله (ص) ذلك الطلاق وقال : كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ، و قال : لا طلاق الا فى عدة .

رسول الله ﷺ طلاق عبدالله بن عمر إذ طلّق امرأته ثلاثاً وهي حايض ، فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطّلاق و قال : « كلّ شيء خالف كتاب الله فهو ردّ الى كتاب الله » وقال: « لاطلاق الاّ في عدّة » و نحوها من الأخبار الدّالة على ذلك [1] .

ويؤيّد ماقلناه انّه لو كان الطّلاق وقع صحيحاً ، لما امره بالرّجعة ، اذلامعنى للأمر بمراجعة امرأة مطلّقة بطلاق صحيح تحقّق به المفارقة ، وان فعل حراماً ، إذ لم يصر ذلك سبباً في الرّجوع بعد وقوعه صحيحاً .

على انّا نقول إذا كان سبب نزول الآية طلاق ابن عمر في الحيض كما ادّعاه

و ترى الحديث في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص٩٨ ، باب من طلق لغير السنة الحديث ١٥ وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٦٠ ، وفي التهذيب ج ، ٨ ، ص ٥٥ ، الرقم ١٧٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٨٨ الرقم ١٠١٨ ، والوافي الجزء ١٢ ، ص ١٥٠. ولم ينقله في الوافي الا عن الكافي و التهذيب ولعله نسيان من المطابع والا فصاحب الوافي أجل شأناً من أن ينساه .

و على كل فترى الحديث في المرآة ج ٤ ، ص ٤ و حكم بحسن الحديث و ذلك لكون ابراهيم بن هاشم في طريقه و الظاهر ان مراد المصنف هنا هو الحديث الثاني لانه عبر فيه بقوله : الى أن قال وقد رد رسول الله الخ و انما هو في الحديث الثاني فهو تصديق بكون الاحاديث التي في طريقها ابراهيم بن هاشم معتبرة بل تعبيره يشعر بصحتها .

ثم ان الشيخ ذكر في كتابيه بعد نقل الحديث : انه يحتمل ايضاً ان يكون قوله :ليس بشيء في كونه طلاقاً ثلاثاً لان ذلك قد بينا انه يرد الى الواحدة .

قلت : نعم قد بينا في تعاليقنا على كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ان صيغة الطلاق بالثلاث المرسلة تقع واحدة لان صيغة الطلاق بعد ان وقعت من الزوج لا تكون الضميمة موجبة لبطلانها بل تكون مؤكدة لها او لغواً من القول الا ان الواقعة على ما في رواية الحلبي كون الطلاق في حال الحيض فيكون باطلا سواء اوقع واحداً او ثلاثاً .

نعم التعبير في الحديث الاول في الطلاق الثلاث في مقعد بانه يرد الى السنه يفيد ان الطلاق الثلاث في الطهر الغير المواقعة يرد الى السنة و لازمه وقوعه واحدة .

(١) انظر الوسائل و مستدرك الوسائل كتاب الطلاق ترى الاخبار الدالة على ذلك بالغة اكثر من حد التواتر .

فالآية وإن افادت التحريم في الحيض فقط من دون الفساد ، لم يكن للأمر بالرّجوع وجه لوقوعه صحيحاً ، والتّحريم انّما علم بعد النّزول ، فلا وجه للحكم بتحقّقه قبل، فتعيّن أن يكون الأمر بالرّجوع ليس إلاّ لعدم الصحّة .

و يزيد تأييداً لما [1] قلناه ذهاب سعيد بن المسيّب و جماعة من التّابعين الى عدم صحّة الطّلاق الواقع في الحيض كما نقله في الكشاف عنهم .

وبالجملة فالنّكاح عصمة في الشّرع [2] ثابتة بالنّص والاجماع وارتفاعها يتوقّف

---

(١) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٤ .

(٢) وخلاصة الكلام فى المسئلة انه قد أجمع اهل الاسلام قاطبة على كون الطلاق فى حال الحيض للمرأة المدخول بها وفى الطهر الذى وقع فيه المواقعة منهياً عنه ، ولكنهم اختلفوا فى أنه هل يقع مع ذلك الفرقة ويصح الطلاق او لايقع ويكون الطلاق باطلا فالشيعة الامامية متفقوق على بطلان الطلاق وهم مجمعون على ذلك لم يشذ منهم أحد .

و أما غيرهم فالاكثرون على صحته مع كون الفعل حراماً : و روى فى الكشاف عن سعيد بن المسيب و جماعة بطلانه والمروى عن ابن علية ايضاً البطلان و به قال ابن حزم وابن تيمية و أصر عليه ابن القيم الجوزية ، و اما من الزيدية فقد قال به القاسمية على ما نقله فى نيل الاوطار ، ج ٦ ؛ ص ٢٣٦ .

وقد مال اكثر المتأخرين من أهل السنة ايضاً الى البطلان وقد أفتى به الشيخ الفقيد الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الازهر . راجع الفتاوى الفقهية ، ص ٣١٠ ، وكتابه الاسلام عقيدة و شريعة ص١٨٧ ، ورسالة الاسلام ، العدد الاول من السنة الحادية عشر ، ص ١٠٨ .

وقد أفتى ابن تيمية ايضاً ببطلان طلاق الحائض فقال فى ج ٣ ، ص ٣٢ من الفتاوى الكبرى آخر الصحيفه : « ولا ريب ان الاصل بقاء النكاح ولا يقوم دليل شرعى على زواله بالطلاق المحرم بل النصوص والاصول يقتضى خلاف ذلك » انتهى .

و قال فى ج٥ من الفتاوى الكبرى ، ص ٥٦٩ :

« والطلاق فى زمن الحيض محرم لاقتضاء النهى الفساد ولانه خلاف ما أمر الله بهوان طلقها فى طهر أصابها فيه حرم ولايقع، ويقع من ثلاث مجموعة او متفرقة بعد الدخول واحدة». انتهى .

ولا بن القيم الجوزية بيان مبسوط فى المسئلة من ض ٤٤ الى ٥١ ، ج٤ من كتابه زاد

علی الطّلاق الصّحیح الوارد فی الشّرع ، و هو إنّما دلّ علی صحتّه فی وقت یصلح للعدّة أعنی زمان الطهر، ولم یدلّ دلیل علی صحة الطلاق الواقع فی الحیض المنهی عنه بالنص و الاجماع ، فیبقی علی حکم الاصل و هو المطلوب .

المعاد المطبوع مستقلا فی سنة ١٣٦٩ بمطبعة مصطفی البابی الحلبی واولاوه .

قد تعرض للادلة من جهة مبادی أهل السنة أنفسهم و أوضح حکم المسئلة من ان مقتضی الادلة من طرق أهل السنة الفساد .

ویعجبنا أن ننقله بعین عبارته ، ولاتضاح المسئلة نعقبه بذکر ما یلزم ذکره من مصادر ما اشاراليه من الاحادیث لیتضح أن حکم المسئلة من جهة مبانی أهل السنة ایضاً الفساد بأتم وضوح .

ولیعلم ان زاد المعاد قد طبع بهامش شرح المواهب اللدنیة للزرقانی و هذا البحث تراه فـی هامش الکتاب المذکور من ج ٧ ؛ ص ١٣٠ الی ص ١٥٦ فمن لم یکن عنده النسخة المطبوعة بمطبعة مصطفی البابی الحلبی یمکنه المراجعه الی هامش شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة للقسطلانی ج ٧ یری ما نقلناه عن ابن القیم بتمامه فنقول :

قال ابن القیم الجوزیة فی ص ٤٣ ج ٤ من کتابه (زاد المعاد فی هدی خیر العباد) طبعة مصطفی البابی الحلبی سنة ١٣٦٩ :

« واختلفوا فی وقوع المحرم من ذلك و فیه مسئلتان :

المسئلة الاولی ـ الطلاق فی الحیض او فی الطهر الذی واقعها فیه .

المسئلة الثانیة ـ فی جمع الثلاث . ونحن نذکر المسئلتین تحریراً و تقریراً کما ذکرناهما تصویراً . و نذکر حجج الفریقین و منتهی أقدام الطائفتین مع العلم بان المقلد المتعصب لا یترك قول من قلده ولو جائه کل آیة ، و ان طالب الدلیل لا یأتم بسواه و لا یحکم الا اياه و لکل من الناس مورد لایتعداه و سبیل لا یتخطاه و لقد عذر من حمل ما انتهت الیه قواه و سعی الی حیث انتهت خطاه .

فاما المسئلة الاولی فان الخلاف فی وقوع الطلاق المحرم لم یزل ثابتاً بین السلف و الخلف و قدوهم من ادعی الاجماع علی وقوعه و قال بمبلغ علمه و خفی علیه من الخلاف ما اطلع علیه غیره . وقد قال الامام أحمد : من ادعی الاجماع فهو کاذب ، و ما یدریه لعل الناس اختلفوا کیف و الخلاف بین الناس فی هذه المسئلة معلوم الثبوت عن المتقدمین و المتأخرین .

قال محمدبن عبدالسلام الخشنی : حد ثنا محمدبن بشار ، حدثناعبدالوهاب بن عبدالحمید الثقفی ، حد ثنا عبدالله بن عمر ، عن نافع مولی ابن عمر ، عن ابن عمر (ر ض) انه

• • • • • • • • • •

قال فى رجل يطلق امرأته وهى حائض قال ابن عمر : لا يعتد بذلك . ذكره أبو محمد بن حزم فى المحلى باسناده اليه .

و قال عبدالرزاق فى مصنفه عن ابن جريج عن ابن طاووس عن ابيه انه قال : كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق و وجه العدة ، وكان يقول : وجه الطلاق ان يطلقها طاهراً من غير جماع و اذا استبان حملها .

و قال الخشنى : حدثنا محمد بن المثنى ، حد ثنا عبدالرحمن بن مهدى ، حد ثنا همام بن يحيى ، عن قتاده عن خلاس بن عمرو انه قال فى الرجل و هو يطلق امرأته و هى حائض قال : لا يعتد به .

قال أبو محمد بن حزم : و العجب من جرأة من ادعى الاجماع على خلاف هذا وهو لا يجد فيما يوافق قوله فى امضاء الطلاق فى الحيض اوفى طهر جامعها فيه كلمة عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم غير رواية عن ابن عمر قد عارضها ما هو احسن منها عن ابن عمر ، و روايتين متنافيتين عن عثمان و زيد بن ثابت رضى الله عنهما :

احديهما رويناها من طريق ابن وهب عن ابن سمعان عن رجل اخبره : ان عثمان بن عفان رضى الله عنه كان يقضى فى المراة التى يطلقها زوجها و هى حائض : انها لا تعتد بحيضتها تلك و تعتد بعدها بثلاثة قروء .

قلت : و ابن سمعان هو عبدالله بن زياد بن سمعان الكذاب و قد رواه عن مجهول لا يعرف .

قال أبو محمد : و الاخرى من طريق عبدالرزاق عن هشام بن حسام عن قيس بن سعد مولى علقمة عن رجل سماه عن زيد بن ثابت انه قال فيمن طلق امرأته و هى حائض : يلزمه الطلاق و تعتد بثلاث حيض سوى تلك الحيضة .

و قال ابو محمد : بل نحن اسعد بدعوى الاجماع ههنا و ولو استجزنا ما يستجيزون ونعوذ بالله من ذلك وذلك انه لا خلاف بين احد من اهل العلم قاطبة ومن جملتهم جميع المخالفين لنا فى ذلك ان الطلاق فى الحيض اوفى طهر جامعها فيه بدعة ، فاذا كان لا شك فى هذا عندهم فكيف يستجيزون الحكم بتجويز البدعة التى يقرون أنها بدعة وضلالة ؟ أليس بحكم المشاهدة مجيز البدعة مخالفاً لاجماع القائلين بانها بدعة .

قال ابو محمد : و حتى لو لم يبلغنا الخلاف لكان القاطع على جميع اهل الاسلام بما

• • • • • • • • • •

لايقين عنده ولا بلغه عن جميعهم كاذباً على جميعهم .

قال المانعون من وقوع الطلاق المحرم : لايزال النكاح المتيقن الا بيقين مثله من كتاب اوسنة اواجماع متيقن فاذا اوجدتمونا واحداً من هذه الثلاثه رفعنا حكم النكاح به و لاسبيل الى رفعه بغير ذلك . قالوا : كيف والادلة المتكاثرة تدل على عدم وقوعه فان هذا طلاق لم يشرعه الله تعالى البتة ولاأذن فيه فليس من شرعه فكيف يقال بنفوذه وصحته .

قالوا : و انما يقع من الطلاق ما ملكه الله تعالى للمطلق و لهذا لايقع به الرابعة لانه لم يملكها اياه و من المعلوم انه لم يملكه الطلاق المحرم ولا اذن فيه فلايصح ولا يقع .

قالوا : ولو وكل وكيلا ان يطلق امرأته طلاقاً جايزاً فلو طلق طلاقاً حراماً لم يقع لانه غير مأذون فيه فكيف كان أذن المخلوق معتبراً فى صحة ايقاع الطلاق دون اذن الشارع ، و من المعلوم ان المكلف انما يتصرف بالاذن فما لم يأذن به الله و رسوله لايكون محلا للتصرف البتة .

قالوا : وايضاً فالشارع قدحجر على الزوج أن يطلق فى حال الحيض اوبعد الوطى فى الطهر فلوصح طلاقه لم يكن لحجر الشارع معنى و كان حجر القاضى على من منعه التصرف اقوى من حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره .

قالوا : ولهذا ابطلنا البيع وقت النداء يوم الجمعة لانه بيع حجر الشارع على بائعه هذا الوقت فلايجوز تنفيذه و تصحيحه .

قالوا : ولانه طلاق محرم منهى عنه فالنهى يقتضى فساد المنهى عنه فلو صححناه لكان لافرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد .

قالوا : و ايضاً فالشارع انما نهى عنه و حرمه لانه يبغضه ولا يحب وقوعه بل وقوعه مكروه اليه فحرمه لئلايقع ما يبغضه و يكرهه و فى تصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود .

قالوا و اذا كان النكاح المنهى عنه لايصح لاجل النهى فما الفرق بينه و بين الطلاق و كيف أبطلتم ما نهى الله عنه من النكاح و صححتم ماحرمه ونهى عنه من الطلاق و النهى يقتضى البطلان فى الموضعين.

قالوا : و يكفينا من هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم العام الذى لاتخصيص فيه بردما خالف أمره وابطاله و الغائه كما فى الصحيح عنه من حديث عائشة رضى الله عنها : كل عمل ليس عليه أمرنا فهورد . وفى رواية : من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهورد . و هذا صريح ان

• • • • • • • • •

هذا الطلاق المحرم الذى ليس عليه امره مردود باطل فيكف يقال : انه صحيح لازم نافذ فاين هذا من الحكم برده .

قالوا : و ايضاً فانه طلاق لم يشرعه الله أبداً و كان مردوداً باطلا كطلاق الاجنبية ولا ينفعكم الفرق بان الاجنبية ليست محلا للطلاق بخلاف الزوجة فان هذه الزوجة ليست محلا للطلاق المحرم ولا هو مما ملكه الشارع اياه

قالوا : و ايضاً فان الله سبحانه انما أمر بالتسريح باحسان ولا أسوء من التسريح الذى حرمه الله و رسوله ، و موجب عقد النكاح أحد أمرين : اما امساك بمعروف او تسريح باحسان و التسريح المحرم امر ثالث غيرهما فلا عبرة به البتة .

قالوا : و قد قال الله تعالى : يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، وصح عن النبى (ص) المبين عن الله مراده ان الطلاق المشروع المأذون فيه هو الطلاق فى زمن الطهر الذى لم يجامع فيه او بعد استبانة الحمل و ما عداهما فليس بطلاق العدة فى حق المدخول بها فلا يكون طلاقاً فكيف تحرم المرأة به .

قالوا : وقد قال الله تعالى: الطلاق مرتان ومعلوم انه انما أراد الطلاق المأذون فيه وهو الطلاق للعدة فدل على ان ما عداه ليس من الطلاق فانه حصر الطلاق المشروع المأذون فيه الذى يملك بالرجعة فى مرتين فلا يكون ما عداه طلاقاً .

قالوا : ولهذا كان الصحابة رضى الله عنهم يقولون : انه لاطاقة لهم بالفتوى فى الطلاق المحرم كماروى ابن وهب عن جرير بن حازم عن الاعمش : أن ابن مسعود رضى الله عنه قال : من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ومن خالف فانا لانطيق خلافه ، ولو وقع طلاق المخالف لم يكن الافتاء به غير مطاق لهم و لم يكن للتفريق معنى اذا كان النوعان واقعين نافذين .

و قال ابن مسعود رضى الله عنه ايضاً : من اتى الامر على وجهه فقد بين الله له و الا فوالله مالنا طاقة بكل ما تحدثون ، و قال بعض الصحابة رضى الله تعالى عنهم و قد سئل عن الطلاق الثلاث مجموعة : من طلق كما امر فقد بين له و من لبس تركناه و تلبيسه .

قالوا: ويكفى من ذلك كله ما رواه أبوداود بالسند الصحيح الثابت ، حدثنا أحمد بن صالح حدثنا عبدالرزاق ، حدثنا ابن جريج قال : اخبرنى ابوالزبير انه سمع عبدالرحمن بن أيمن مولى

• • • • • • • • • •

عزه يسأل ابن‌عمرقال‌أبوالزبير ؛ وانا اسمع : كيف ترى‌فى رجل طلق‌امرأته حائضاً ؟ ـ فقال : طلق ابن عمر امرأته حائضاًعلى عهد رسول الله (ص) فسأل عمر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال : ان عبدالله بن عمر طلق امرأته و هى حائض، قال عبدالله : فردها على و لم يرها شيئاً و قال : اذا طهرت فليطلق او ليمسك ، و قرائة رسول الله (ص) يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن فى قبل عدتهن .

قالوا : و هذا اسناد فى‌غاية الصحة فان اباالزبير غيرمدفوع عن الحفظ و الثقة و انما يخشى من تدليسه فاذاقال : سمعت أوحدثنى زال محذور التدليس وزالت العلة المتوهمة ، و اكثر أهل الحديث يحتجون به اذاقال عن‌ولم يصرح بالسماع ، ومسلم يصحح ذلك من‌حديثه فاما اذاصرح بالسماع فقدزال الاشكال وصح الحديث و قامت الحجة .

قالوا: ولانعلم‌فى‌خبرأبى‌الزبير هذا رداً بمايوجب رده وانما رده‌من رده‌استبعاداً واعتقاداً انه خلاف الاحاديث الصحيحة و نحن نحكى كلام من رده و نبين انه ليس فيه مايوجب‌الرد، قال أبوداود : والاحاديث كلها على خلاف ماقال أبوالزبير . وقال الشافعى : و نافع أثبت عن‌ابن عمر من‌أبى الزبير والاثبت من الحديثين أولى أن يقال به‌اذاخالفه .

وقال الخطابى : حديث يونس بن‌جبير أثبت من‌هذا يعنى قوله : مره فليراجعها ، و قوله : أرأيت ان عجز و استحمق قال فمه . قال ابن عبدالبر وهذا لم‌يقله عنه غيرأبى‌الزبير . وقدرواه عنه جماعة أجلة فلم يقل ذلك أحدمنهم و أبوالزبير ليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بخلاف من هوأثبت منه . وقال‌بعض أهل‌الحديث لم‌يرو أبوالزبير حديثاً أنكر من‌هذا.

فهذا جملة مارد به‌خبرابى الزبير وهوعند التامل لايوجب‌رده ولابطلانه .

اما قول أبى‌داود : الاحاديث كلها على خلافه فليس بأيديكم سوى تقليد أبى‌داودوأنتم لاترضون ذلك‌وتزعمون‌أن‌الحجة من جانبكم فدعواالتقليد وأخبرونا أين‌فى‌الاحاديث‌الصحيحة مايخالف حديث أبى الزبير فهل فيهاحديث واحد ان رسول الله (ص) حسب عليه‌تلك الطلقة و أمره‌أن يعتدبها فان‌كان ذلك فنعم والله هذا خلاف صريح لحديث أبى الزبيرولاتجدون الى ذلك سبيلا .

و غاية مابأيديكم «مره فليراجعها»والرجعة تستلزم‌وقوع الطلاق وقول ابن‌عمروقدسئل: اتعتد بتلك التطليقة ؟ ـ فقال : أرأيت ان عجز و استحمق ، وقول نافع و من دونه فحسبت من طلاقها وليس وراء ذلك حرف يدل على وقوعها والاعتدادبها ولاريب فى صحة هذه الالفاظ

. . . .

ولامطعن فيها وانماالشأن كل الشأن فيمعارضتها لقوله ؛ فردها علي ولم يرها شيئاً و تقديمها عليه و معارضتها لتلك الادلة المتقدمة التي سقناها وعندالموازنة يظهرالتفاوت وعدم المقاومة ونحن نذكر مافي كل مافي كلمة منها .

أما قوله : مره فليراجعها فالمراجعة قدوقعت في كلام الله ورسوله على ثلاث معان .

أحدها ابتداء النكاح لقوله تعالى : فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاًغيره فان طلقها فلاجناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله . ولاخلاف بين أحد من أهل العلم بالقرآن ان المطلق ههنا هوالزوج الثاني و انالتراجع بينها وبينالزوج الاول و ذلك نكاح مبتدء .

و ثالثها الرد الحسيالى الحالة التي كان عليها أولاكقوله لابيالنعمان بن بشير لماانحل ابنه غلاماً خصه بهدون ولده : رده فهذارد مالم تصح فيه الهبة الجائزة التي سماها رسولالله (ص) جوراً و أخبرانها لاتصلح و أنهاخلاف العدل كماسيأتي تقريره ان شاءالله تعالى .

و من هذاقوله لمن فرق بين جارية و ولدها فيالبيع فنهاه عن ذلك ورد البيع ، وليس هذا الرد مستلزماً لصحة البيع فانه بيع باطل بل هورد شيئين الى حالة اجتماعهما كماكانا و هكذا الامر بمراجعة ابن عمر امرأته ارتجاع ورد الى حالة الاجتماع كماكان قبل الطلاق وليس فيذلك مايقتضي وقوع الطلاق فيالحيض البتة .

و أما قوله : أرأيت ان عجز واستحمق فياسبحان الله اين البيان فيهذا اللفظ بان تلك الطلقة حسبها عليه رسول الله (ص) والاحكام لاتؤخذ بمثل هذا ولو كان رسول الله (ص) قدحسبهاعليه واعتد عليه بهالم يعدل عنالجواب بفعله وشرعهاليأرأيت ، وكان ابنعمر(رض) اكره ماليه أرأيت فكيف يعدل للسائل عنصريحالسنة الى لفظ أرأيت الدالة على نوع من الرأي سببه عجز المطلق و حمقه عنايقاع الطلاق على الوجه الذي اذن الله لهفيه .

و الاظهر فيماهذه صفته انه لايعتدبه و انه ساقط من فعل فاعله لانهليسفيدينالله تعالى حكم نافذ سببه العجز و الحمق عنامتثال الامر الا أن يكون فعلالايمكن رده بخلاف العقود المحرمة التي منعقدها على الوجه المحرم فقد عجزو استحمق .

و حينئذ فيقال : هذا أدل على الرد منه على الصحة و اللزوم فانه عقد عاجزأحمق على خلاف امر الله و رسوله فيكون مردوداً باطلا ، فهذاالرأي والقياس ادل على بطلان من عجز واستحمق منه على صحته و اعتباره .

و أما قوله : فحسبت من طلاقها ففعل مبني لمالم يسم فاعله فاذا سمي فاعله ظهروتبين

• • • • • • • • • •

هل في حسبانه حجة اولا وليس في حسبان الفاعل المجهول دليل البتة و سواء كان القائل فحسبت ابن عمر اونافعاً اومن دونه ليس فيه بيان أن رسول الله (ص) هو الذى حسبها حتى تلزم الحجة به و تحرم مخالفته .

فقد تبين أن سائر الاحاديث لاتخالف حديث أبي الزبير و أنه صريح في أن رسول الله (ص) لم يرها شيئاً وسائر الاحاديث مجملة لابيان فيها .

قال الموقعون : لقد ارتقيتم أيها المانعون مرتقى صعباً و أبطلتم أكثر طلاق المطلقين فان غالبه طلاق بدعي وجاهرتم بخلاف الائمة ولم تحاشوا خلاف الجمهور وشذذتم بهذا القول الذى افتى جمهور الصحابة و من بعدهم بخلافه والقرآن والسنن تدل على بطلانه .

قال تعالى : فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره و هذا يعم كل طلاق و كذلك قوله : و المطلقات يتربصن بأنفهسن ثلاثة قروء ولم يفرق .

و كذاقوله تعالى : الطلاق مرتان .

و قوله : و للمطلقات متاع ، وهذه مطلقة . و هى عمومات لايجوز تخصيصها الا بنص أواجماع .

قالوا : و حديث ابن عمر دليل على وقوع الطلاق المحرم من وجوه :

أحدها ـ الامر بالمراجعة و هى لما شعث النكاح و انماشعثه وقوع الطلاق .

الثاني ـ قول ابن عمر: فراجعتها وحسبت لها التطليقة التى طلقها وكيف تظن بابن عمر أنه يخالف رسول الله (ص) فيحسبها من طلاقها ورسول الله لم يرها شيئاً .

الثالث ـ قول ابن عمر لما قيل له : أيحتسب بتلك التطليقة ؟ ـ قال : أرايت ان عجز و استحمق اى عجزه و حمقه لايكون عذراً له فى عدم احتسابه بها .

الرابع ـ أن ابن عمر قال : و ما يمنعنى أن أعتد بها و هذا انكار منه لعدم الاعتداد بها وهذا يبطل تلك اللفظة التى رواها عنه أبو الزبير اذ كيف يقول ابن عمر: وما يمنعنى أن اعتد بها وهو يرى رسول الله (ص) قد ردها عليه ولم يرها شيئاً .

الخامس ـ أن مذهب ابن عمر الاعتداد بالطلاق فى الحيض وهو صاحب القصة و أعلم الناس بها و اشدهم اتباعاً للسنن و تحرجاً من مخالفتها .

قالوا : و قد روى ابن وهب فى جامعه حديث ابن أبى ذئب : أن نافعاً اخبرهم عن ابن عمر انه طلق امرأته و هى حائض فسأل عمر رسول الله (ص) عن ذلك فقال : مره فليراجعها

• • • • • • • • • •

ثم ليمسكهاحتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعدذلك و ان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التى أمرالله أن تطلق لها النساء وهى واحدة . هذا لفظ حديثه .

قالوا : و روى عبدالرزاق عن ابن جريح قال : ارسلنا الى نافع و هو يترحل فى دار الندوة ذاهباً الى المدينة ونحن مع عطاء هل حسبت تطليقة عبدالله بن عمر امرأته حايضاً على عهد رسول الله (ص) ؟ قال : نعم .

قالوا : وروى حماد بن زيد عن عبدالعزيز بن صهيب عن انس (رض) قال :قال رسول الله (ص) : من طلق فى بدعة الزمناه بدعته . ورواه عبدالباقى بن نافع حدثنا اسماعيل بن امية الدراع حدثنا حماد فذكره .

قالوا : و قدتقدم مذهب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت فى فتواهما بالوقوع .

قالوا : و تحريمه لايمنع ترتيب أثره وحكمه عليه كالظهار فانه منكر من القول و زور وهو محرم بلاشك و ترتيب أثره وهو تحريم الزوجة الى أن يكفر فهكذا الطلاق البدعى محرم و ترتب عليه أثره الى أن تراجع ولافرق بينهما .

قالوا : وهذا ابن عمر يقول للمطلق ثلاثاً : حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك وعصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك فاوقع عليه الطلاق الذى عصى به المطلق ربه عزوجل .

قالوا : و كذلك القذف محرم و ترتب عليه أثره من الحد ورد الشهادة و غيرهما .

قالوا : و الفرق بين النكاح المحرم والطلاق المحرم أن النكاح عقد يتضمن حل الزوجة وملك بضعها فلايكون الاعلى الوجه الماذون فيه شرعاً فان الابضاع فى الاصل على التحريم و لايباح منها الاما اباحه الشارع بخلاف الطلاق فانه اسقاط لحقه وازالة لملكه وذلك لايتوقف على كون السبب المزيل مأذوناً فيه شرعاً كمايزول ملكه عن العين بالاتلاف المحرم وبالاقرار الكاذب وبالتبرع المحرم كهبتها لمن يعلم انه يستعين بهاعلى المعاصى والاثام .

قالوا : و الايمان أصل العقود و أجلها واشرفها يزول بالكلام المحرم اذاكان كفراً فكيف لايزول عقد النكاح بالطلاق المحرم الذى وضع لازالته .

قالوا : ولولا معنا فى المسئلة الا طلاق الهازل فانه يقع مع تحريمه لانه لايحل له الهزل بآيات الله وقدقال النبى (ص) : مابال أقوام يتخذون آيات الله هزواً طلقتك راجعتك طلقتك راجعتك فاذاوقع طلاق الهازل مع تحريمه فطلاق الجاد اولى أن يقع مع تحريمه .

قالوا : وفرق آخر بين النكاح المحرم والطلاق المحرم ان النكاح نعمة فلاتستباح بالمحرمات

• • • • • • • • • •

وازالته و خروج البضع عن ملكه نقمة فيجوز أن يكون سببها محرماً .

قالوا : و ايضاً فان الفروج يحتاط لها و الاحتياط يقتضى وقوع الطلاق وتجديد الرجعة و العقد .

قالوا : وقد عهد بالنكاح لايدخل فيه الا بالتشديد والتاكيد من الايجاب والقبول والولى و الشاهدين ورضى الزوجة المعتبر رضاها و يخرج منه بأيسر شيىء فلايحتاج الخروج منه الى شيىء من ذلك بل يدخل فيه بالعزيمة ويخرج منه بالشبهة فأين أحدهما من الاخر حتى يقاس عليه .

قالوا : ولو لم يكن بايدينا الاقول حملة الشرع كلهم قديماً و حديثاً طلق امرأته وهى حائض ، والطلاق نوعان : طلاق سنة و طلاق بدعة ، وقول ابن عباس رضى الله عنه : الطلاق على أربعة أوجه وجهان حلال و وجهان حرام فهذا الاطلاق و التقسيم دليل على انه عندهم طلاق حقيقة و شمول اسم الطلاق له كشموله للطلاق الحلال ولو كان لفظاً مجرداً لغواً لم يكن له حقيقة ولاقيل : طلق امرأته ، فان هذا اللفظ اذا كان لغواً كان وجوده كعدمه ومثل هذا لايقال فيه طلق و لايقسم الطلاق و هو غير واقع اليه والى الواقع فان الالفاظ اللاغية ليس لها معان ثابتة لاتكون هى ومعانيها قسما من الحقيقة الثابتة لفظاً .

فهذا أقصى ماتمسك به الموقعون وربما ادعى بعضهم الاجماع لعدم علمه بالنزاع .

قال المانعون من الوقوع : الكلام معكم فى ثلاث مقامات بها يستبين الحق فى المسئلة .

المقام الاول ــ بطلان مازعمتم من الاجماع و انه لاسبيل لكم الى اثباته البتة بل العلم بانتفائه معلوم

المقام الثانى ــ أن فتوى الجمهور بالقول لايدل على صحته وقول الجمهور ليس بحجة .

المقام الثالث ـ أن الطلاق المحرم لايدخل تحت نصوص الطلاق والمطلقة التى رتب الشارع عليها أحكام الطلاق فان ثبت لنا هذه المقامات الثلاث كنا أسعد بالصواب منكم فى المسئلة فنقول : اما المقام الاول فقد تقدم من حكاية النزاع مايعلم معه بطلان دعوى الاجماع كيف ولو لم يعلم ذلك لم يكن لكم سبيل الى اثبات الاجماع الذى تقوم به الحجة وتنقطع معه المعذرة وتحرم معه المخالفة فان الاجماع الذى يوجب ذلك هو الاجماع القطعى المعلوم .

واما المقام الثانى وهو أن الجمهور على هذا القول فما وجدنا فى الادلة الشرعية ان قول الجمهور حجة مضافاً الى كتاب الله وسنة رسوله واجماع امته ومن تأمل مذاهب العلماء قديماً وحديثاً من عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم الى الان و استقرأ أحوالهم وجدهم

. . . .

مجمعين على تسويغ خلاف الجمهور و وجد لكل منهم أقوالا عديدة انفرد بها عن الجمهور ولا يستثنى من ذلك أحد قط ولكن مستقل و مستكثر .

فمن شئتم سميتموه من الائمة ثم تتبعوا ماله من الاقوال التى خالف فيها الجمهور ولو تتبعنا ذلك و عددناه لطال الكتاب به جدا و نحن نحيلكم على الكتب المتضمنة لمذاهب العلماء و اختلافهم ، ومن له معرفة بمذاهبهم وطرائقهم يأخذ اجماعهم على ذلك من اختلافهم ولكن هذا فى المسائل التى يسوغ فيها الاجتهاد و لاتدفعها السنة الصريحة واما ما كان هذا سبيله فانهم كالمتفقين على انكاره ورده وهذا هو المعلوم من مذاهبهم فى الموضعين .

واما المقام الثالث وهو دعواكم دخول الطلاق المحرم تحت نصوص الطلاق وشمولها للنوعين الى آخر كلامكم فنسألكم ماتقولون فيمن ادعى دخول أنواع البيع المحرم والنكاح المحرم تحت نصوص البيع والنكاح ، وقال شمول الاسم الصحيح من ذلك و الفاسد سواء بل وكذلك سائر العقود المحرمة اذا ادعى دخولها تحت الفاظ العقود الشرعية وكذلك العبادات المحرمة المنهى عنها اذا ادعى دخولها تحت الالفاظ الشرعية وحكم لها بالصحة لشمول الاسم لها هل تكون دعواه صحيحة او باطلة .

فان قلتم صحيحة ولا سبيل لكم الى ذلك كان قولا معلوم الفساد بالضرورة من الدين وان قلتم دعواه باطلة تركتم قولكم ورجعتم الى ماقلناه وان قلتم نقبل فى موضع و نرد فى موضع قيل لكم فرقوا لنا تفريقاً صحيحاً مطرداً منعكساً معكم به برهان من الله بين ما يدخل من العقود المحرمة تحت الفاظ النصوص فيثبت له حكم الصحة و بين ما لا يدخل تحتها فيثبت له حكم البطلان .

وان عجزتم عن ذلك فاعلموا انه ليس بأيديكم سوى الدعوى التى يحسن كل أحد مقالتها ومقابلتها بمثلها ، او الاعتماد على من يحتج لقوله لا بقوله و اذا كشف الغطاء عما قررتموه فى هذه الطريق، وجد غير محل النزاع جعلتموه مقدمة فى الدليل وذلك عين المصادرة الى المطلوب .

فهل وقع النزاع الا فى دخول الطلاق المحرم المنهى عنه تحت قوله : وللمطلقات متاع ، وتحت قوله : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وامثال ذلك وهل سلم لكم منازعكم قط ذلك حتى تجعلوه مقدمة لدليلكم .

قالوا : واما استدلالكم بحديث ابن عمر فهو الى أن يكون حجة عليكم أقرب منه الى

• • • • • • • • • •

أن يكون حجة لكم من وجوه : احديها صريح قوله : فردها على ولم يرها شيئاً وقد تقدم بيان صحته .

قالوا : فهذا الصريح الصحيح ليس بايديكم ما يقاومه فى الموضعين بل جميع تلك الالفاظ اما صحيحة غير صريحة واما صريحة غير صحيحة كما ستقفون عليه .

الثانى انه قد صح عن ابن عمر (رض) باسنادكالشمس من رواية عبيدالله عن نافع عنه: فىالرجل يطلق امرأته وهى حائض قال : لايعتد بذلك وقد تقدم .

الثالث انه لوكان صريحاً فى الاعتداد به لما عدل به الى مجرد الراى وقوله للسائل : ارأيت .

الرابع ان الالفاظ قد اضطربت عن ابن عمر (رض) فى ذلك اضطراباً شديداً وكلها صحيحة عنه وهذا يدل على انه لم يكن عنده نص صريح عن رسولالله (ص) فى وقوع تلك الطلقة والاعتداد بها و اذا تعارضت تلك الالفاظ نظرنا الى مذهب ابن عمر (رض) وفتواه فوجدناه صريحاً فى عدم الوقوع و وجدنا أحد الالفاظ صريحاً فى ذلك فقد اجتمع صريح روايته و فتواه على عدم الاعتداد وخالف فى ذلك الفاظ مجملة مضطربة كما تقدم بيانه .

واما قول ابن عمر (رض) : ومالى لا اعتدبها وقوله : ارأيت ان عجز واستحمق فغاية هذا ان يكون رواية صريحة عنه بالوقوع و يكون عنه روايتان وقولكم : كيف يفتى بالوقوع وهو يعلم ان رسولالله (ص) قدردها عليه ولم يعتدها عليه بها فليس هذا بأول حديث خالفه راويه وله بغيره من الاحاديث التى خالفها راويها اسوة حسنة فى تقديم رواية الصحابى ومن بعده على رأيه وقد روى ابن عباس حديث بريرة و ان بيع الأمة ليس بطلاقها وافتى بخلافه فأخذ الناس بروايته وتركوا رأيه وهذا هو الصواب فان الرواية معصومة عن معصوم والرأى بخلافها .

كيف وأصرح الروايتينعنه موافقته لما رواه من عدم الوقوع على ان فى هذا فقهادقيقاً انما يعرفه من له غور على أقوال الصحابة و مذاهبهم و فهمهم عن الله و رسوله و احتياطهم للامة و لعلك تراه قريباً عند الكلام على حكمه صلى الله عليه و سلم فى ايقاع الطلاق الثلاث جملة .

وأما قوله فى حديث ابن وهب عن ابن أبى ذئب فى آخره : وهى واحدة فلعمر الله

• • • • • • • • • •

لو كانت هذه اللفظة من كلام رسول الله (ص) ما قدمنا عليه شيئاً ولصرنا اليها أول وهلة ولكن لا ندرى أقالها ابن عمر من عنده أم ابن أبى ذئب أو نافع فلا يجوز أن يضاف الى رسول الله (ص) مالا يتيقن انه من كلامه ويشهد به عليه و نرتب عليه الاحكام ويقال : هذا من عند الله بالوهم والاحتمال .

و الظاهر انها من قول من دون ابن عمر (رض) و مراده به ان ابن عمر (رض) انما طلقها طلقة واحدة ولم يكن ذلك منه ثلاثاً أى طلق ابن عمر (رض) امرأته واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره .

وأما حديث ابن جريح عن عطا عن نافع : أن تطليقة عبدالله حسبت عليه فهذا غايته أن يكون من كلام نافع ولا يعرف من الذى حسبها اهو عبدالله نفسه او أبوه عمر (رض) اورسول الله صلى الله عليه وسلم ولايجوز أن يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوهم والحسبان و كيف يعارض صريح قوله ولم يرها شيئاً بهذا المجمل والله يشهد و كفى بالله شهيداً ولو تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى حسبها عليه لم نتعد ذلك ولم نذهب الى سواه .

وأما حديث أنس : من طلق فى بدعته الزمناه بدعته فحديث باطل على رسول الله (ص) ونحن نشهد انه حديث باطل عليه ولم يروه أحد من الثقات من أصحاب حماد بن زيد انما هو من حديث اسماعيل بن امية الدراع الكذاب الذى تدرع و تعطل ، ثم الراوى له عنه عبدالباقى ابن قانع وقدضعفه البرقانى وغيره وكان قد اختلط فى آخر عمره ، وقال الدارقطنى : يخطىء كثيراً ومثل هذا اذا تفرد بحديث لم يكن حديثه حجة .

وأما افتاء عثمان بن عفان وزيدبن ثابت رضى الله عنهما بالوقوع فلو صح ذلك ولايصح ابداً فان أثر عثمان (رض) فيه كذاب عن مجهول لا يعرف عينه ولا حاله فانه من رواية اسماعيل بن سمعان عن رجل ، وأثر زيد فيه مجهول عن مجهول قيس بن سعد عن رجل سماه عن زيد .

فيا لله العجب أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى عن عبيد الله حافظ الامة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال : لانعتد بها فلو كان هذا الاثر من قبلكم لصلتم وجلتم .

واما قولكم : ان تحريمه لايمنع ترتب أثره عليه كالظهار فيقال : أولا هذا قياس يدفعه

• • • • • • • • • •

ما ذكرناه من النص و سائر تلك الادلة التى هى أرجح منه .

ثم يقال ثانياً : هذا معارض بمثله سواء معارضة القلب بأن يقال : تحريمه يمنع ترتب أثره عليه كالنكاح .

ويقال ثالثاً : ليس للظهار جهتان جهة حل وجهة حرمة بل كله حرام فانه منكرمنالقول وزور فلا يمكن أن ينقسم الى حلال جائز و حرام باطل بل هو بمنزلة القذف من الاجنبى و الردة فاذا وجد لم يوجد الا مع مفسدته فلا يتصور أن يقال : منه صحيح حلال و حرام باطل بخلاف النكاح والطلاق والبيع ، فالظهار نظيرالافعال المحرمة التى اذا وقعتقارنتها مفاسدها فترتب عليه أحكامها والحاق الطلاق بالنكاح و البيع والاجارة والعقود المنقسمة الى حلال و حرام وصحيح و باطل أولى .

و اما قولكم : ان النكاح عقد يملك به البضع والطلاق عقد يخرج به فنعم من أينلكم برهان من الله ورسوله بالفرق بين العقدين فى اعتبار حكم أحدهما والالزام به وتنفيذه والغاء الاخر وابطاله واما زوال ملكه عن العين بالاتلاف المحرم فذلك ملك قد زال حساً ولم يبق له محل واما زواله بالاقرار الكاذب فأبعد وأبعد فانا صدقناه ظاهراً فى اقراره وازلنا ملكه بالاقرار المصدق فيه وان كانكاذباً ، وأما زوال الايمان بالكلام الذى هو كفر فقد تقدمجوابه وانه ليس فى الكفر حلال وحرام .

واما طلاق الهازل فانما وقعلانه صادف محله وهو طهر لم يجامع فيه فنفذ وكونههزل به ارادة منه أن لايترتب أثره عليه وذلك ليس اليه بل الى الشارع فهو قد أتى بالسبب التام و أراد أن لايكون سببه فلم ينفعه ذلك بخلاف من طلق فى غيرزمن الطلاق فانه لم يأتبالسبب الذى نصبه الله تعالى مفضياً الى وقوع الطلاق وانما أتى بسبب من عنده وجعله هو مفضياًالى حكمه وذلك ليس اليه .

[قلت : وطلاق الهازل باطل عندالشيعة الامامية ولايحتاج الىمابينه ابنالقيم الجوزية نعم لايسمع دعواه لولميكن عليه قرينة] .

واماقولكم : ان النكاح نعمة فلايكون سببه الا طاعة بخلاف الطلاق فانه من باب ازالة النعم فيجوز أن يكون سببهمعصية . فيقال : قديكون الطلاقمن اكبر النعم التى يفك بهاالمطلق الغل من عنقه والقيد من رجله فليس كل طلاق نقمة بلمن تمام نعمة الله علىعبادة اذمكنهم من

• • • • • • • • • •

المفارقة بالطلاق اذا أراد أحدهم استبدال زوج مكان زوج والتخلص ممن لايحبها ولايلائمها فلم ير للمتحابين مثل النكاح و لاللمتباغضين مثل الطلاق .

ثم كيف يكون نقمة والله تعالى يقول : «لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن» ويقول . « ياايها النبى اذاطلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » .

و اما قولكم : ان الفروج يحتاط فنعم و هكذاقلنا سواء فانا احتطنا و ابقينا الزوجين على يقين النكاح حتى يأتى مايزيله فاذا اخطانا فخطاؤنا فى جهة واحدة وان اصبنا فصوابنا فى جهتين جهة الزوج الاول وجهة الثانى و أنتم ترتكبون أمرين تحريم الفرج على من كان حلالا له بيقين و احلاله لغيره فان كان خطأ فهو خطأ من جهتين .

فتبين انا اولى بالاحتياط منكم. وقد قال الامام أحمد فى رواية أبى طالب فى طلاق السكران نظير هذا الاحتياط سواء فقال الذى لايأمر بالطلاق انما أتى خصلة واحدة والذى يأمر بالطلاق أتى خصلتين حرمها عليه و احلها لغيره فهذا خير من هذا .

واماقولكم : ان النكاح يدخل بالعزيمة والاحتياط يخرج منه بادنى شيىء . قلنا : لايخرج منه الابما نصبه الله سبباً يخرج به منه و اذن فيه و امامايتصبه المؤمن من عنده و يجعله هو سبباً للخروج منه فكلا .

فهذا منتهى اقدام الطائفتين فى هذه المسئلة الضيقة المعتركة الوعرة المسلك التى يتجاذب أعنة أدلتها الفرسان و يتضائل لدى صولتها شجاعة الشجعان و انما تبهنا على مأخذها وأدلتها ليعلم الغر الذى بضاعته مزجاة ، أن هناشيئاً آخر وراء ماعنده ، و انه اذاكان قد قصر فى العلم باعه فضعف خلف الدليل ، و تقاصر عن جنا ثماره ذراعه ، فليعذر من شمر عن ساق عزمه وحام حول آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم و تحكيمها و التحاكم اليها بكل همة وان كان غير عاذر لمنازعته فى قصوره و رغبته عن هذا الشأن البعيد ، فليعذر منازعه فى رغبته عما ارتضاه لنفسه من محض التقليد ولينظر مع نفسه ايهما المعذور ؟ و اى السعيين احق بان يكون السعى المشكور ؟ و الله المستعان وهو الموفق للصواب الفاتح لمن ام بابه طالباً لمرضاته من الخير كل باب » .

انتهى مااردنانقله من كلام ابن القيم الجوزية .

* * *

• • • • • • • • • •

وهانحن نشير الى مصادر الاثار و الاحاديث التى أشار اليه ابن القيم الجوزية غير المحلى لابن حزم والا فكلها مسطورة فى المحلى ج ۱۰ ، من ص ۱۹۷ الى ص ۲۰۴ طبعة مطبعة الامام بمصر . فنقول :

اما قصة قضاء عثمان وزيد بصحة الطلاق فقد أبطلهما ابن القيم نفسه و عبرعنه ابن حزم فى ص ۲۰۰ بالروايتين الساقطتين ولايحضرنى الان من كتبهم الحديثية المعروفة من نقلهما و على اى فقد صرح ابن القيم و ابن حزم بضعف الحديثين و ارسالهما .

و امارواية من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهورد فقدرواها مسلم بهذا اللفظ فى الصحيح فى كتاب الاقضية انظر شرح النووى ج ۱۲ ، ص ۱۶ . وفى لفظ من أحدث فى أمرنا ماليس فيه فهورد قال النووى فى شرحه : قال أهل العربية : الردهنا بمعنى المردود و معناه فهو باطل غير معتدبه ثم قال : و هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الاسلام وهومن جوامع كلمه(ص) فانه صريح فى رد كل البدع و المخترعات .

و رواه أبوداود ج ۴ ، ص ۲۸۰ الرقم ۴۶۰۶ طبعة مطبعة السعادة بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد بلفظ : من أحدث الخ عن عائشة ، و بلفظ : من صنع أمراً على غير أمرنا فهورد مرسلا عن ابى عيسى عن النبى ، و ذيله محمد محيى الدين عبدالحميد انه أخرجه البخارى و مسلم و ابن ماجه بنحوه .

وهو فى عون المعبود ج ۴ ، ص ۳۲۹ . و فيه قال الخطابى : فى هذا الحديث بيان أن كل شيىء نهى عنه رسول الله من عقد نكاح وبيع و غيرهما من العقود فانه منقوض مردودلان قوله : فهو رديوجب ظاهره افساده و ابطاله الا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير الظاهر فينزل الكلام عليه لقيام الدليل فيه . وفى العون ايضاً عن المنذرى أنه أخرجه البخارى ومسلم و ابن ماجه بنحوه . انتهى مافى عون المعبود .

قلت : وترى الحديث فى الترغيب والترهيب بلفظ : من أحدث ومن عمل عملا ، وبلفظ من صنع أمراً على غير أمرنا فهورد فى ج ۱ ، ص ۸۳ . وتراه فى البخارى بلفظ من أحدث فى كتاب الصلح ج ۶ ، ص ۲۳۰ فتح البارى . وفى الفتح نقل لفظ من عمل و لفظ من فعل أمراً ليس عليه أمرنا عن الدارقطنى ، و فيه : و قال الطرقى : هذا الحديث يصلح أن يسمى نصف أدلة الشرع ثم شرع فى شرحه يطول بنانقله .

و ألفاظ الحديث فى الدار قطنى على ماتراه فى ج ۴ ، ص ۲۲۵ الى ص ۲۲۷ : من

. . . .

أحدث ، ومن صنع فيماله ، و من فعل أمراً ، ومن عمل عملا ، و كل أمر لم يكن عليه أمرنا فراجع .

و حديث البخارى تراه فى عمدة القارى ج ١٣ ، ص ٢٧٤ . و فيه : فهورد اى مردود من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول كمايقال : هذا خلق الله اى مخلوقه ، و نسج فلان اى منسوجه و حاصل معناه انه باطل غير معتد به ، وفيه رد المحدثات و انها ليست من الدين لانها ليس عليها أمره والمراد أمر الدين ، وفى العمدة ايضاً تفسير الاحداث ،قال : الاحداث فيأمر النبى (ص) اختراع شيىء فيدينه بماليس فيه مما لايوجد فيالكتاب والسنة ،

و أما ابن ماجه فقد أخرجه فى المقدمة طبعة بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقىص٧ بالرقم ١٢ . و أخرج الحديث فى المسند ج ۶ ، ص ١٤۶ و ص ١٨٠ و ص ٢٥۶ بلفظ من عمل و ص ٢٤٠ و ص ٢٧٠ بلفظ من أحدث .

و أخرجه ايضاً فى الجامع الصغير ج ۶ ، ص ٣۶ فيض القدير الرقم ٨٢٣٣ بلفظمن أحدث جاعلا عليه رمز (ق د ه) وص١٨٢ الرقم ٨٨۶٨ بلفظ منعملجاعلا عليه رمز(حم).

و قال المناوى فى الشرح : و فيه دليل للقاعدة الاصولية ان مطلق النهى يقتضى الفساد لان المنهى عنه مخترع محدث وقد حكم عليه بالرد المستلزم للفساد .

و ترى الحديث فى كشف الخفاء ج ٢ ، ص ٢٢٤ بلفظ من أحدث فى أمرنا ماليس منه فهو رد عن الشيخين و أبى داود و ابن ماجه .

و اما حديث أبى الزبير : فقد رواه ابو داود فى السنن كتاب الطلاق ج ٢ ، ص٣٢٤ الرقم ٢١٨٥ طبعة مطبعة السعادة . و هو فى عون المعبود ج٢ ، ص ٢٢٢ . و روى مثلهمع تفاوت مسلم فى الصحيح تراه فى شرح النووى ج ١٠ ، ص ۶٩ . و فى النسائى ج ۶ ، ص ١٣١ . و اللفظ فى مسلم : فردها على و ليس فيه و لم يرها شيئاً . و أخرجه فى سنن البيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٣ كلفظ مسلم ، و فى ص ٣٢٧ بلفظ أبى داود .

و اما حديث أنس فاخرجه فى الجامع الصغير ج ۶ ، ص ١٨۶ الرقم ٨٨٢١ فيض - القدير بلفظ : من طلق البدعة الزمناه بدعته عنالبيهقى عن معاذ وصرح بضعفه . وقال المناوى فى شرحه :

« الذى وقفت عليه من نسخ هذا الجامع طلب بالباء و الذى رايته من اصول صحيحه

• • • • • • • • • •

من سنن البيهقي ومختصرها للذهبي بخطه : من طلق للبدعة ، و لفظ الدار قطني : من طلق في البدعة الزمناه بدعته » انتهى .

وقال الشيخ محمد الحفني في حاشية السراج المنير ج۳ ، ص ۳۲۷ عند شرح الحديث : من طلب البدعة اى طلب أمراً مبتدعاً مخالفاً للشرع الزمناه بدعته اى وكلناه الى بدعته و عذبناه عليها و في رواية : من طلق للبدعة اى اوقع الطلاق في زمن البدعة الزمناه وقوع الطلاق و ان حرم . انتهى

و ترى الحديث في سنن البيهقي ج ۷ ، ص ۳۲۷ عن أنس عن معاذ عن النبي (ص) بلفظ من طلق للبدعة الزمناه بدعته .

و تراه في سنن الدار قطني ج ۴ ، ص ۲۰ الرقم ۵۴ عن أنس قال : سمعت معاذ بن جبل قال : قال لي رسول الله (ص) : من طلق في بدعة واحدة او اثنتين او ثلاثاً الزمناه بدعته ثم قال : اسماعيل بن أبي امية القرشي ضعيف متروك الحديث .

و أخرجه ايضاً في ص ۴۵ بالرقم ۱۲۹ بلفظ : من طلق للبدعة الزمناه بدعته ، وبالرقم ۱۳۰ باللفظ الذي تقدم في الرقم ۵۴ و كلاهما عن انس عن معاذ عن النبي و في طريق كليهما اسماعيل بن أبي امية المتقدم انه متروك الحديث .

و على اى فقد صرح السيوطي و الدار قطني و المناوى و ابن حزم بضعف الحديث .

و قال ابن حزم في المحلي ج ۱۰ ، ص ۲۰۱ بعد ما شدد في الحكم بضعف الحديث: «ثم لو صح ولم يصح قط لكان لا حجة فيه لانه كان معنى قوله الزمناه بدعته اى اثمها كما قال عزوجل : و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و ليس فيه انه يحكم عليه بامضاء حكم بدعته و تجويزها في الدين و هذا هو الظاهر » . انتهى

قلت : و ينطبق هذا على ما ذكره الحفني في معنى الحديث بلفظ من طلب البدعة .

و اما حديث ابن عباس : الطلاق على اربعة وجوه فرواه في سنن البيهقي ج۷، ص۳۲۵.

و رواه في تفسير القرطبي ج ۱۸ ، ص ۱۵۰ عن الدار قطني .

و هو في سنن الدار قطني ج ۴ ، ص۵ الرقم ۲ عن عكرمة يحدث عن ابن عباس يقول: الطلاق على اربعة وجوه : وجهان حلال و وجهان حرام ، فاما الحلال فان يطلقها طاهراً عن

وقد تظافرت أخبار أهل البيت عليهم السلام بعدم الصحّة ، و انعقد اجماع علمائهم عليه ، وهو حجّة قاطعة كماثبت بالا دلّة القطعيّة ، وحيث أثبتنا أنّ وقت العدّة هي الطّهر ثبت أنّ الاقراء في الاية الاخرى المذكورة بعدها ، الواردة في بيان العدّة ، محمولة على الاطهار ، و اتّضح بذلك مذهب أصحابنا و سيجيء هناك مزيد دلالة ان شاء الله تعالى.

والطّلاق في الشّرع عبارة عن تخلية المرأة ، بحلّ عقدة من عقد النكاح ، و ذلك أن يقول : أنت طالق يخاطبها ، أو يقول : هذه طالق و يشير إليها ، أو يقول : فلانة بنت فلان طالق .

ولا يقع الطلاق عندنا إلاّ بهذا اللّفظ ، لا بشيء من كنايات الطّلاق ، سواء أراد به الطّلاق أم لا ، وخالفت العامّة هنا فأجازوه بها ، وقد يحصل الفراق بغير الطّلاق : كالارتداد و اللّعان و الخلع ، عند كثير من أصحابنا ، وان لم يتبعه بالطلاق ويحصل ايضاً بالفسخ للنكاح بأشياء مخصوصة وبالردّ بالعيب ، وان لم يكن ذلك طلاقاً ولتفصيله شرح يطول فليطلب من محلّه .

غير جماع ، و ان يطلقها حاملا مستبيناً . و اما الحرام فأن يطلقها و هي حائض ، او يطلقها حين يجامعها لا تدرى اشتمل الرحم على ولد ام لا .

و بين صحة الحديث في ذيله شمس الدين العظيم آبادى في التعليق المغنى على الدار- قطنى فراجع .

و اما بقية الاحاديث التى وقعت في بيان ابن القيم فلا حاجة لنا الى التخريج لانها كلها في البخارى او شروحه او سنن الدار قطنى فراجع سنن الدار قطنى ج ٤ ، من ص ١ الى ص ٦٦ ، و فتح البارى ج ١١ من ص ٢٦٠ الى ص ٣١٣ ، و عمدة القارى ج ٢٠ من ص ٢٢٥ الى ص ٢٦٠ ، و سنن البيهقى ج ٧ من ص ٣١٢ الى ص ٣٦٦ .

و انما اهمنا اخراج ما اخرجناه من الاحاديث مع كونها في الكتب المسطورة لما فيها من البحث و التنقيب سوى ما ذكره ابن القيم ، واما البواقى فكفى بتنقيبها ما ذكره ابن القيم ولا نزيد عليه .

ثمّ انّ النّساء في الاية ، وإن كان عامّاً في المدخول بهنّ وغيرهنّ ، و ذوات الاقراء وغيرهنّ ، لكنّه مخصّص بالاجماع و السنّة بذوات الاقراء المدخول بهنّ ، ودلّ عليه الكتاب أيضاً وهو قوله تعالى : « فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدّونها » و سيجيء ان شاء الله ، سواء قلنا : انّ النّساء اسم جنس[1] بمعنى الجمع ،أوجمع حقيقة للمرأة من غير لفظها ، كما قاله في الصحّاح لظهور أنّ الالف و اللاّم في مثله يفيد الاستغراق والعموم ، فقول صاحب الكشّاف[2]: لاعموم ثمّ ولا خصوص ـ ولكنّ النساء اسم جنس للاناث من الانس ، وهذه الجنسيّة معنى قائم في كلّهنّ وفي بعضهنّ فجاز ان يراد بالنساء هذا وذاك فلمّا قيل : فطلقوهنّ لعدّتهنّ علم أنّه اطلق على بعضهنّ وهنّ المدخول بهنّ من المعتدّات بالحيض ـ لايخفى مافيه بعد ما بيّنّاه .

« و أحصوا العدّة » اضبطوا الاقراء الّتي يعتدّ بها و اكملوها ثلاثة قروء كما ورد بيانها في آية اخرى ولايبعد ان يراد مطلق العدة الثابتة بأى دليل كان ، بمعنى انّ العدّة بماهي يجب حفظها وحينئذ فتدخل المسترابة وغيرها فيه لثبوت كون مايجب

---

(١) و فى اللسان : النسوة و النسوة بالكسر و الضم و النسوان و النسوان جمع المرأة من غير لفظه ثم نقل عن ابن سيدة ان النساء جمع النسوة اذ اكثرن و لذا قال سيبويه فى الاضافة الى النساء نسوى فرده الى واحده .

وفى التاج : عن القالى النساء جمع امرأة ليس لها واحد وكذلك المرأة لا جمع لها من لفظها .

و فى المعيار بعد نقل نسوة و نسوة كغرفة و عصمة و النساء ككساء و النسون بكسر النون و ضم السين و الواو و النون اسماء لجماعة اناث الاناسى الواحدة امرأة من غير لفظ الجمع ، و روى : ان النساء سمين لانهن انس للرجال و النسبة النسوى بالكسر بلا هاء و تصغير نسوة نسية بقلب الواو ياءاً وادغامها فى ياء التصغير والجمع نسيات بالالف والتاء .

(٢) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٤٤ . قلت : و فى قلائد الدرر هنا بيان فى ج ٣ ، ص ٢٢٠ يعجبنا نقله بعين عبارته قال قدس سره : « و يمكن أن يقال : ان الايس و التى لم تبلغ لا تدخلان فى هذا العمـوم لان المراد بالعـدة الاطهار كما نبهنا عليه و همـا فاقدتان للاطهار » انتهى .

عليها عدّة ، وانّما أمر باحصائهالانّ لكلّ من الزوجين فيها حقّاً فانّ حقّ الزوجة النفقة و الكسوة وحقّ الزّوج المراجعة والمنع من الازواج وثبوت نفس الولدفأمر تعالى باحصائهاليعلم وقت المراجعةووقت فوتها وتحريمها عليه ورفع النّفقةوالكسوة والسّكنى .

« واتّقوا الله ربّكم » من تطويل العدّة والاضرار بهنّ كذا في الكشاف ، ولا يبعد أن يراد الاتّقاء فياحكام العدّة من جانب الرّجل بالتطويل و الاضرار بالمرأة، بأن يتركهاحتىاذا قاربت الخلاص راجعهاثمّ يطلّقها ، يفعل ذلك للاضرار بها ، ومن جانب المرأة بالتّقصير و الانقضاء بدعوى خروجها منها كاذبة حذراً من أن يراجع فيها إليها أوارادةأن تتزوّج بغيره ، ومن اضرار المرأة بالرجل تطويل العدة لاستحقاق زيادة النفقة .

« ولا تخرجوهنّ من بيوتهنّ » الّتي كنّ ساكنات فيها وقت الطلاق سكون اقامة على وجه يكون مسكنهنّ عادة وتحريم الاخراج مستمرّ إلى انقضاء المدّة .

« ولا يخرجن » المطلقات « من بيوتهنّ » الّتى كنّ يسكنّها على ماعرفت ، و في الكشاف الجمع بين النّهيين [١] ليشعر بأنّه لا يؤذنوا و ليس لاذنهم أثر في رفع الحظر ، وحاصله أنّ اطلاق النهي عن اخراجهنّ و خروجهنّ يقتضى عدم جواز الخروج لها ، وإن أذن الزوج ، وإلى هذا يذهب اكثر أصحابنا والعامّة .

ويؤيّده أنّ ذلك حقّ الله تعالى ، فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل بخلاف زمن الزّوجيّة ، فانّ الحقّ لهما فلو اتّفقا على الانتقال جاز .

وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن الزوج و استقربه العلامة في النهاية ، وقد يستدلّ عليه بحسنة الحلبي [٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا ينبغي

(١) انظر الكشاف ج ۴ ، ص ۵۵۴ .

(٢) حديث الحلبى تراه فى الوسائل الباب ١٨ من أبواب العدد ، الحديث ١ ، ج ٣ ، ص ١٧٠ ط الاميرى و فى ط الاسلامية ج١۵ ، ص ۴٣۴ المسلسل ٢٨۴١۴ ، وفى

للمطلقة أن يخرج الاّ باذن زوجها حتّى تنقضي عدّتها ثلاثة أقراء أوثلاثة أشهر ،و نحوها من الاخبار .

وعلى هذا فيقيد ظاهر الاية بمالااذن فيه تحصيلا للجمع بين الادلّة ، ويتوجّه عليه أنّ تقييد القرآن بخبر الواحد مرغوب عنه عند اكثر الاصحاب فلا يجوزهنا وفيه نظر ، فانّ الظاهر جوازه علىما ثبت فى الاصول ، وكون السكنى حق اللّٰه تعالى فى محل المنع بل الظاهر أنّ الحقّ لايعدوهما ، فلو اتّفقا على الانتقال جاز كمافي حال الزوجيّة ، ومن هنا يعلم انّ جواز الخروج مع الاذن هو الاقوى .

وعلى كلّ حال فيجوز خروجها لضرورة الى حاجة أوغيرها لكن يكون بعد نصف الليل و تعود قبل الفجر كما دلّت عليه رواية سماعة [1] قال : سألت عن المطلقة

الكافى طبعة سنة ١٣١٥ ج ٢ ، ص١٠٧ باب عدة المطلقه و اين تعتد الحديث ١ ، و هوفى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ٨٩ ، و فىالتهذيب ج ٨ ، ص١٣٠ ، الرقم ۴۴٩ ، وص ١١۶ الرقم ۴٠٣ ، و الاستبصار ج ٣ ، ص٣٣٣ الرقم ١١٨۴ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٣ و قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٢۴ ، و فى المرآة ج ۴ ، ص ١٢ .

و فى المصادر المسطورة اختلاف يسير ففى بعضها كما فى المتن و فى بعضها زيادة « ان لم تحض بعد ثلاثة أشهر » و استنبط فى قلائد الدرر من قوله : لا تدرى لعل الله : انه من قبيل العلة لعدم الخروج قال : و فيه تنبيه واضح على كونه حق الزوج .

(١) انظر الوسائل ، ج ١۵ ، ص۴٣۵ ، المسلسل٢٨۴٢١ طبعة الاسلامية الباب ١٩ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٠ ، و هو فى الكافى ج ٢ ، ص ١٠٧ طبعة سنة ١٣١۵ باب عدة المطلقة و اين تعتد ، الحديث ۴ ، و فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ٩٠ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص١٣٠ ، الرقم ۴۵٠ ، و الاستبصارج٣ ص ٣٣٣ ، الرقم ١١٨۵ ، و فى الفقيه طبعة النجف ج ٣ ، ص ٣٢٢ ، الرقم ١۵۶۴ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ۴٩٩ ، الرقم ۴٧۵٧ ، و فى نسخة الفقيه قليل تفاوت فى آخر الحديث ، وللحديث تتمة لم ينقلها المصنف لعدم الاحتياج اليه ، والحديث فىالوافىالجزء ١٢ ، ص ١٨۴ .

أين تعتدّ ؟ قال : في بيتها لايخرج فان أرادت زيارة خرجت بعد انتصاف الليل ولا يخرج نهاراً، هذامع تأدى الحاجة به واندفاعها بذلك والاّ جاز خروجها وقت الضرورة مطلقاً .

« الاّ أن يأتين بفاحشة مبيّنة » مستثنى من اخراجهنّ أي يحرم اخراجهنّ الاّ ان تفعل المرأةفاحشة ظاهرةأو مظهرة على اختلاف القرائتين بفتح الياءوكسرها وقد اختلف فيها فقيل : هي الزنا فيخرج لاقامة الحدّ عليها ، و هو قول الحسن و مجاهد والشعبى ، واختاره شيخناالمفيد في المقنعة والشيخ فيالنهاية ، وقيلأنتعدوا على الزوجاوتؤذيه اوتؤذى أهله ، فيجوز الاخراج دفعاً للضرورة ، وهوقولابنعباس وجماعة ، واليه ذهب الشيخ في الخلاف .

ويدلّ عليه ما رواه إبراهيم بن هاشم عن بعض رجاله عنالرضا عليه السلام في قول الله عزّوجلّ : « ولاتخرجوهنّ من بيوتهنّ ولايخرجن إلاّ أنياتين بفاحشة مبينة » قال : اذاها لأهل الرّجل وسوء خلقها [1] ونحوها رواية عليّ بن أسباط عنه عليه السلام وهما غير واضحتي الصّحّة [2] مع عدم ظهور الآية في هذا المعنى ، إلاّ أنّ القول به مشهور بين الأصحاب وتردّد فيه العلاّمة في المختلف وله وجه .

و اللفظ في المصادر «بعد نصف الليل» فما في مخطوطتنا من المسالك « بعد انتصاف الليل » اما سهو من الناسخ او لعثورهم على النسخة التى فيها اللفظ « بعد انتصاف الليل » و على أى فلا يتغير المعنى .

(١) ترى الحديثين في الوسائل الباب ٢٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ و ٢ ، و هما في طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٣٩ ، الرقم ٢٨٤٣٣ و ٢٨٤٣٤ و في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧١ ، و هما في الكافي ج ٢ ، ص ١١٠ في باب تأويل قوله : لا تخرجوهن من بيوتهن ، و في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٧ ، و تراهما في التهذيب ج ٨ ، ص ١٣١ و ١٣٢ بالرقم ٤٥٥ و ٤٥٦ ، و في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ ، و في المرآت ج ٤ ، ص ١٤ .

(٢) قال في المرآت : لان الاول مرسل و الثاني مجهول .

وقيل : الفاحشة هي النشوز ، فاذا طلّقها على نشوز سقط حقّها من السّكنى وهو بعيد ، لانّ السّكنى يجب للمطلّقة بالنّص وكونها قبل الطلاق ناشزاً لا يسقط حقّها الثّابت بعده ، وقيل : الفاحشة كلّ معصية لله ظاهرة وهذا اقرب الى الظّاهر إلاّ انّ العامل بها من أصحابنا قليل .

وعلى اعتبار الأوّلين فلو اخرجت للاذى لم ترد الى المنزل الأوّل ان لم تتب عند أصحابنا ولو تابت فوجهان ، ولو اخرجت لاقامة الحدّ فقد اختلف فيه فظاهر جماعة من الأصحاب الرّد بعد اقامته ، قالوا: ولا تبيت إلاّ في المنزل وظاهر آخرين منهم عدم الرّد واختاره العلاّمة في المختلف نظراً الى جواز الاخراج والرد يحتاج الى دليل والاصل عدمه .

« تلك حدود الله » اشارة الى جميع الأحكام المذكورة حتى عدم خروج المرأة .

« ومن يتعدّ حدود الله » ومن يتجاوز ما حدّ الله له بان يخرج عن طاعته الى معصيته خلاف ما امر به أو نهى عنه مطلقا سواء كانت المذكورة في الآية اوغيرها ومن ثمّ اعادها بلفظ الظّاهر .

« فقدظلم نفسه » باعتبار أنّه عرّضها للعقاب وسخط الله وغضبه ومقتضاها اطلاق الظّالم على فاعل المعصية مطلقا ويمكن تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فانّ الظّلم مقول بالتشكيك يصدق على فاعل أقلّ المعصية وأعلاها كالكفر وما بينهما والمراد هنا التّأكيد في ترك المنهيّات وفعل المأمورات وخصوصاً الأحكام المسوق بيانها .

« لا تدري » يحتمل كونه على الخطاب للنّبي صلى الله عليه وآله وسلم او المطلق وعلى الغيبة للنّفس لعدم علمها بعواقب الامور .

« لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » اي يغير راى الزوج في محبّة الطّلاق ويوقع في قلبه المحبّة لرجوعها فيما بين الطّلقة الواحدة والثّانية أو فيما بين الثّانية والثالثة ، أو يحدث ارادة الرجعة في أثناء العدة ، وفي موثقة [1] زرارة قال : سمعت

(۱) انظر الوسائل ج ۱۵ ، ص ۳۶۲ الباب ۵ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ۱ ، المسلسل ۲۸۱۷۴ ، و هو فى طبعة الاميرى ج ۳ ، ص ۱۵۹ ، وهوفى الكافى ج ۲ ، ص

أبا جعفر عليه السلام يقول : احب للرجل الفقيه ان اراد أن يطلّق امرأته أن يطلّقها طلاق السنة قال : ثم قال : وهو الّذى قال الله تعالى : « لعل الله يحدث بعد ذلك امراً » يعني بعد الطلاق وانقضاء العدة التزويج بها ، من غير أن تتزوج زوجاً غيره ، وما أعدله وأوسعه لهما جميعاً أن يطلّقها على طهر من غير جماع تطليقة بشهود ، ثم يدعها حتى يخلو اجلها ثلاثة أشهر او ثلاثة قروء ثم يكون خاطباً من الخطاب .

فان قيل : المأمور به في الآية طلاق العدة فكيف يكون طلاق السنة مقدماً عليه كما هو الظاهر من أخباركم وهو المشهور بين علمائكم ؟ -

قلنا : طلاق السنة ايضاً طلاق العدة فان المراد بطلاق العدة كون الطلاق واقعاً في طهر لم يواقعها فيه ، وهذا هو طلاق السنة بالمعنى الأعم ، وينبه على ذلك مارواه ابن بكير [1] وغيره عن أبي جعفر عليه السلام انه قال : الطلاق الّذي أمر الله عز وجل به والّذي سن رسول الله صلى الله عليه وآله أن يخلى الرجل عن المرأة ، فاذا حاضت وطهرت من محيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقه ، وهي طاهر من غير جماع ، وهو أحق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء ، وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق .

وما رواه يونس [2] عن بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : الطلاق أن

---

١٠٠ باب طلاق السنة و طلاق العدة ، الحديث ٣ ، و فى طبعة الأخوندى ج ٦ ، ص ٦٥ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥١ ، و فى المرآت ج ٤ ، ص ٥ .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٥ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٦ ، وفى ط الاسلامية ج ١٦ص٣٤٦، المسلسل ٢٨١٣٦ ، وهو فى الكافى ج ٢ ، ص ١٠٠ طبعة سنة ١٣١٥ باب تفسير طلاق السنة وطلاق العدة ، الحديث ٧ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٧ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٢ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٦ وفيه : « حسن اوموثق والظاهر ان ابن من زيادة النساخ بل هو بكير اذ ابنه لايروى عن أبى جعفر (ع) وسيأتى نظير هذا السند وفيه عن بكير » انتهى .

(٢) انظر المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٥ ، ونقله فى الوسائل الباب ٩ من ابواب مقدمات الطلاق وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص١٤٦ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ص ٢٨٠ المسلسل ٢٧٩٢٢ والصحيح من اللفظ مافى الكتاب والوسائل واما المجمع ففى لفظه أدنى تفاوت مع ماهنا ولعله من سهو النساخ .

بطلّق الرجل المرءة على طهر من غير جماع ، ويشهد رجلين عدلين على تطليقه ، ثم هو أحق برجعتها ما لم تمض ثلاثة قروء ، فهذا الطلاق الّذي أمر الله به في القرآن وأمر به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق . ونحوها من الأخبار [1] .

إلاّ أن أصحابنا أفردوا قسماً من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة ، وإن كان في الحقيقة هو من طلاق العدة بالمعنى الاعم ، ونقلوه عن ائمتهم عليهم السلام وهو الطلاق في غير طهر المواقعة وترك المرأة حتى تخرج من العدة ثلاثة أشهر أو ثلاثة أقراء .

و قد بيّنت ذلك الأخبار: روى زرارة في الحسن [2] عن أبي جعفر عليه السلام انّه قال : كل طلاق لايكون على السنّة أوطلاق على العدّة فليس بشيء قال زرارة :فقلت له : فسّر لي طلاق السّنّة وطلاق العدّة ، فقال : امّا طلاق السّنّة فاذا أراد الرجل أن يطلّق امرأته : فلينتظر بها حتّى تطمث و تطهر ، فاذا خرجت من طمثها طلّقها تطليقة من غير جماع ، و يشهد شاهدين على ذلك ، ثمّ يدعها حتّى تطمث طمثتين ، فتقضي عدّتها بثلاث حيض و قدبانت منه و يكون خاطباً من الخطّاب ، إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تتزوّجه ، وعليه نفقتها و السّكنى مادامت في العدّة ، و هما يتوارثان حتّى تنقضي عدّتها .

و أما طلاق العدّة الّذى قال الله تعالى : « فطلّقوهن لعدّتهنّ و أحصوا العدّة» فاذا أراد الرجل منكم أن يطلّق امرأته طلاق العدّة ، فلينتظر بها حتّى تحيض و تخرج من حيضتها، ثمّ يطلّقها تطليقة من غير جماع، ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومه ذلك إن أحبّ أو بعد ذلك بأيّام قبل أن تحيض ، و يشهد على رجعتها و يواقعها و يكون معها حتّى تحيض .

---

(١) تجدها مبثوثة فى كتاب الطلاق من الوسائل ومستدرك الوسائل .

(٢) انظر الكافى ج ٢ ، ص ٩٩ باب تفسير طلاق السنة ، الحديث ٢ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٥ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٢٦ الرقم ٨٣ ، و فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥١ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٥ ، وجزاه فى الوسائل فى الابواب المتفرقة .

فاذا حاضت و خرجت من حيضتها طلّقها تطليقة اُخرى من غير جماع و يشهد على ذلك ثمّ يراجعها ايضاً متى شاء قبل أن تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها و يكون معها إلى أن تحيض الحيضة الثالثة ، فاذا خرجت من حيضتها الثالثة طلّقها التّطليقة الثّالثة بغير جماع و يشهد على ذلك ، فاذا فعلت ذلك فقد بانت منه ، ولا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره الحديث .

و المراد بكون هذا طلاق العدّة المأمور بها في الآية ، أنّه فرد منه ، فصحّ إطلاقه عليه ، و لتفصيل ذلك شرح يطول فليطلب من محلّه .

« فاذا بلغن أجلهنّ » قاربن الفراغ منه بحيث لم يبق من العدّة إلاّ قليل ، كآخر جزء منها ، والأجل يطلق لمجموع المدّة ولمنتهاها ، فيقال لعمر الانسان أجل[1]

(١) وفي المقاييس ج ١ ، ص ٦٤ بيان يعجبنا نقله ملخصاً وبالمعنى لئلايتوهم من عثر على المعانى الاخر للاجل انه وقع اشتباه من المصنف كلا ولكنه اراد بيان كيفية استعماله فى المعنى الاول .

قال فى المقاييس : « الهمزة والجيم واللام يدل على خمس كلمات متباينة لايمكن حمل واحدة على واحد .

فالاجل غاية الوقت فى محل الدين وغيره فقال أجل يأجل (من باب خرج) والاجل نقيض العاجل وقولهم : اجل من هذا الباب كانه يقول : انتهى وبلغ الغاية والاجل القطيع من بقر الوحش والجمع اجال (كجسم وأجسام) .

والاجل مصدر اجل عليهم شراً (من باب ضرب ونصر) اى جناه وبحثه .

والاجل (بكسر الهمزة) وجع فى العنق .

والمأجل (بفتح الميم والجيم) شبه حوض واسع يوجل فيه ، اوالبئر ، اوالقناة أياماً ثم يفجر فى الزرع والجمع مآجل .

فهذه هى الاصول وبقيت كلمتان : أحدهما من باب الابدال وهو قولهم : أجلوا مائهم اى حبسوه والاصل فى ذلك الزاى ازلوه ، ويمكن أن يكون اشتقاق هذا ومأجل الماءواحداً

والاخرى من أجل ذلك فعلت ذلك وهو محمول على أجلت الشيء اى جنيته فمعناه من أن جنى .

وأما أجلى على فعلى فمكان والاماكن أكثرها موضوعة الاسماء غير مقيسه » . انتهى مافى

و للموقت الّذى ينتهى به العمر أجل ، قال الله تعالى : «فاذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » . و البلوغ الوصول الى الشيء .

وقد يقال للدنوّ منه على الاتّساع ، و هو المراد هنا ليترتّب عليه قوله : « فأمسكوهنّ بمعروف أوفارقوهن بمعروف » اى انتم مخيّرون إمّا في الرّجعة بطريق حسن يحسن معه المعاشرة و الاتفاق الحسن و ما يتعلّق بذلك من حقوق الزّوجيّة ، و إمّا المفارقة بترك الرّجعة و تخلية سبيلها على وجه حسن جميل لا إضرار فيه .

و المراد تحريم جعلها كالمعلّقة بان يطلّقها فاذا قرب الفراغ من العدّة راجعها ثمّ يطلّقها يفعل مثل ذلك للاضرار بها حتّى لاتتزوّج ، وانّما قلنا: انّ بلوغ الأجل بمعنى مقاربة بلوغه ، لانّه مع بلوغه و انقضائه على الحقيقة لا يملك الزّوج الخيار بين الرّجعة و المفارقة بل هى تملك نفسها و تبين منه ، و لها أن تتزوّج من شاءت من الرّجال .

« و أشهدوا ذوى عدل منكم » قد اختلف في متعلّق الشّهادة ففى الكشاف [1]

المقاييس ملخصاً ومنقولا بالمعنى ومزيداً فيه بعض مايوجب رفع الابهام كالتمثيل بجسم وأجسام وانما نقلنا كلام ابن فارس لئلا يتوهم متوهم عدم اطلاع المصنف على معانى هذه المادة وانما اقتصر على الاول وشرح كيفية الاستعمال .

(١) انظر الكشاف ج ۴ ، ص ۵۵۵ ، وفى قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٢٩ :

« نعم يمكن على مذهب الامامية تعلق الاشهاد فى الاية بالطلاق والرجعة معاً على أن يكون الاول على الوجوب والثانى على الندب حملا للاية على مطلق الرجحان المتلقى بيانه من معدن الوحى » انتهى مااردنا نقله .

قلت : قدأوضحنا فى تعاليقنا على المجلدالاول من آيات الاحكام للاسترآبادى نقلا عن العلامة النائينى وتلقيناه بالقبول من ان الوجوب ليس أمراً شرعياً بل أمر عقلى من جهة حكم العقل باطاعةالامر، والعقل انما يلزم العبد بالانبعاث مالم يصرح المولى بالترخيص والاذن وليس استعماله فى موارد الندب ، مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب بل يأذن الشارع ويرخص الترك فى موارد الندب .

هو راجع الى الرّجعة و الفرقة جمعاً على النّدب عند أبى حنيفة كقوله تعالى : « و أشهدوا اذا تبايعتم » و عند الشافعى هو واجب في الرّجعة مندوب اليه في الفرقة و كلا القولين بعيد عن الصّواب :

امّا الأوّل فلخروجه عن ظاهر الأمر من غير قرينة صارفة عن الوجوب وهو مرغوب عنه . واّماالثّانيفلأنّ التّخصيص باحدهما دونالآخر يتوقّف علىالمعارض المعيّن و بدونه الغاز و تعمية لعدم أولويّة ما ذكروه من العكس .

و لو قطع النّظر عن هذا ففيه حمل اللّفظ على معنييه الحقيقى و المجازى و ذلك مع تسليمه مجاز يتوقّف علىالدلالة وكذا حمله على الرّجحان المطلق الشامل للوجوب فيبعضالافراد والنّدب في الأفراد الأُخر وتعيّن الوجوب في قسم والنّدب فيآخر ، مع عدمالدليلالواضح، لا وجه له مع انّ الاشهاد على ترك الرّجعة لا يكاد يحصل له معنى ، إذ لا يراد من ترك الرّجعة سوى الاستمرار على موجب الطّلاق المقتضى للفرقة و ليس بشيء يتجدّد فعله فيفتقر الى اشهاد ، و الّذى يقتضيه النّظر الصّحيح من غير تكلّف تعلّقه باصل الطلاق لانّ الكلام فيه و هو المقصود الأصلىمن سوقه و الباقى من توابعه فتوسّطها لا يضرّ بالحال خصوصاً مع ارتباطها به فكانه قال اذا طلّقتم النّساء فطلّقوهن لعدّتهنّ و اشهدوا ذوى عدل ، و يكون الأمر باقياً على ظاهره و هو الوجوب ، و قد تظافرت الأخبار عن الائمّة الاطهار عليهم السلام بوجوب الاشهاد في الطّلاق [1] و عدم اعتباره بدونه و أنّ الأمر بالاشهاد راجع اليه :

وعليه يندفع المحاذير حيثما جمع بين الواجب والمندوب بامر واحد مثل اغتسل للجنابة والجمعة والتوبة فههنا ايضاً كذلك فان وجوب الاشهاد فيأصل الطلاق حتى يقع صحيحاً لعله يعد من ضروريات مذهب الشيعة .

واما الرجعةفقد وردتفيها ايضاً روايات لايمكن انكارندبه ، وصرحوا بالسرفيرجحان الاشهاد ومع ذلك فقد أجازوها مع عدمالاشهاد وانظر فيذلك الوسائل الباب ١٣ منأبواب أقسام الطلاق ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ١٤ .

(١) انظرالوسائل ومستدك الوسائل كتاب الطلاق ترىالاخبارفيها مبثوثة بحدتكادتزيد عن حدالتواتر والباب ١٠ منأبواب مقدمات الطلاق مخصوصبوجوب الاشهاد فيالطلاق،

روى محمد بن مسلم (١) قال : قدم رجل على أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال : انى طلقت امرأتى بعد ما طهرت من محيضها قبل أن اجامعها فقال لي أمير المؤمنين عليه السلام : أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمر الله عز وجل ؟ ـ فقال : لا ، فقال عليه السلام : اذهب فان طلاقك ليس بشيء ونحوها من الأخبار التى بلغت في الكثرة الى حد لايحصى وانعقد اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك واجماعهم حجة قاطعة على ما ثبت

وكذا ص ٤ من المستدرك ومع ذلك ترى الوجوب في ضمن أخبار أخر مبثوثة في الابواب.

وانظر حسنة زرارة عن ابى جعفر (ع) فى الوسائل الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٥ ، ج ١٥ ، ص ٢٨٣ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٧٩٣١ . وهوفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٦ ، والوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى طبعة سنة ١٣١٥ هـ ق ج ٢ ، ص ٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنة ، الحديث ١٠ ، وفىطبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٩ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣ وقال : ضعيف على المشهور ، والحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ الرقم ١٤٩ .

(١) انظر الوسائل الباب ١٠ من ابواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ . وهوفىطبعة الاسلامية ج١٥ص ، ٢٨٣المسلسل٢٧٩٣٣ . وهوفىطبعةالاميرى ج ٣ ، ص ١٤٧ .والوافى الجزء ١٢ ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى ج ٢ص٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنةالحديث ١٢ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ص ٦٠ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٤ وفيه ضعيف على المشهور ولعله لوجود سهل بن زياد فى طريقه وقد أوضحنا فى تعاليقنا على مسالك الافهام ج ١ ، ص ٣٥٢ صحة أحاديث سهل . وروى الحديث فى التهذيب ج ٤ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٥١ .

وفى الباب حسنة ابن أبىنصر ، انظر الوسائل الباب ٢١ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ١ . وهو فى طبعة الاسلامية ج ٦ ، ص ٣٠٢ المسلسل ٢٧٩٩٥ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٩ وفى الكافى ج ٢ ، ص ١٠١ باب من طلق وفرق بين الشهود ، الحديث ٣ . وهو فى طبعة الاخوندى ج٦ ص ٧٢ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٩ الرقم ١٥٤ ، وفى المرآت ج٤ ، ص ٧ وقال : حسن قلت : وذلك لوجود ابراهيم بن هاشم فى السند وقد أوضحنا وبسطنا الكلام فى حقه وانه معتبر أتم الاعتبار فى المجلد الاول من هذا الكتاب ص ١٢٨ و ص ١٢٩ .

في محلّه .

و مقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطاً في الطّلاق و عدم صحّته بدونه وعلى ذلك اجماعهم و تظافرت به اخبارهم عن الائمّة صلوات الله عليهم ، والمراد بوجوب الاشهاد ايقاع المشهود به على وجه يعلم الشّاهد ذلك بأن يوقعه بحضور الشّاهدين دفعة ، لابان يخبربه ، او يشهد عليه بأنّه سيفعل ذلك ولامتفرّقا كلّ شاهد في وقت و قدانعقد اجماعهم على ذلك ايضاً و في أخبارهم دلالة عليه .

« وأقيموا الشّهادة لله » أمر للشهود باقامة الشهادة عند الاستشهاد لوجه الله لا لغرض آخر كرضا المشهود له ومحبّته لهأوعداوته للمشهود عليه ، أو توقّع جُعل على اقامتها ونحوذلك من الامور الموجبة لاقامتها و بالجمله يجب أن يكون المقصود منها وجهالله واقامةالحقّ ودفع الظّلم كمانبّه عليه قوله تعالى فى موضع آخر :«كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم» .

و يستفاد منها الحثّ على الصّدق في الشّهادة حيث انّها لله ، فلاوجه للكذب فيها او الايقاع على غير ماهى عليه ، و علي كلّ تقدير فلوكان الشّاهد صادقاً و أوقع الشّهادة لا لله بل لغرض آخر صحّ وترتّب الأثرعليها في اثبات حقّ المشهودله وبقى حقّ الله من حيث مخالفة الامر متعلّقاً بالشّاهد .

« ذلكم » يريد به الحثّ على الاشهاد و الاقامة أو جميع ما في الآية .

« يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر » يتّعظ وينتفع به المؤمن فانّه المقصود لذكر الأحكام دون من عداه ولايخفى ما فيه من المبالغة والاشعار بانّ من لايتّعظ بذلك فليس بمؤمن .

« ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب » جملة اعتراضية مؤكّدة لماسبق من الأحكام بالوعدعلى الاتّقاء عمّا نهىعنه صريحاً أوضمناً من الطّلاق في الحيض والاضرار بالمعتدّة واخراجها من المسكن وتعدّى حدود الله وعدمالاشهاد في الطّلاق وكتمان الشّهادة ، والمراد انّه تعالى يجعل له مخرجاً ممّا في شأنالازواج من المضايق والغموم ويرزقه فرجاً و خلفاً من وجه لم يخطر بباله ولايحتسبه .

ويحتمل أن يكون الوعد لعامة المتّقين بالخلاص من مضارّ الدّارين و الفوز بخيرهما من حيث لايحتسبون ، و يحتمل ان يكون كلاماً جيء به للاستطراد و الاعلام بانّ المتّقي يجمع الله له خير الدّنيا والآخرة ويخلّصه من مضارّهما .

« ومن يتوكّل على الله فهوحسبه» كافيه «انّ الله بالغ أمره» بالرّفع على قراءة الاكثر اى نافذ أمره ، وقرأحفص بالاضافة والمراد انّه يبلغ ما يريده ولايفوته مراد، و قرىء بالغا بالنّصب على الحاليّة وخبر انّ قوله : «قد جعل الله لكلّ شيء قدراً » تقديراً او توقيتاً او مقداراً او اجلا لايتأتى بغيره وهو بيان لوجوب التّوكل على الله وتفويض الأمر اليه لانّه اذا علم كلّ شيء من الرّزق وغيره لايكون الاّ بتقديره و توفيقه فلم يبق الاّ التّوكّل عليه والتسليم اليه تعالى .

الثانية « واذا طلّقتم النّساء فبلغن أجلهنّ » شارفن انقضاء عدتهنّ فانالبلوغ قد يطلق على الدّنوّ من الشّيء على ما عرفت فيترتّب عليه قوله :

«فأمسكوهنّ بمعروف أو سرّحوهنّ بمعروف» لظهور انّه بعدتقضّي الأجل بتمامه ومضيّ العدّة تملك نفسها فلايصحّ التخيير بين الامساك والتّسريح بل يكون أجنبيّة من شقّ النّاس لاسبيل له عليها والمراد بالمعروف في الموضعين ما كان موافقاً للشّرع من القيام بمصالح الزّوجيّة ان أمسكها والاّ تركها حتّى تنقضي عدّتها و تكون املك بنفسها .

« ولاتمسكوهنّ ضراراً » ولاتراجعوهنّ ارادة الاضرار بهنّ لا الرّغبة في نكاحهنّ كان يتركها حتّى تشارف الأجل ثمّ يراجعها لتطول العدّة عليها على ماقيل: انّ الرّجل منهم كان يطلّق المرأة ويتركها حتّى يقرب انقضاء عدّتها ويراجعها لتطول العدّة فنهى عنه .

و رواه الصّدوق [1] عن المفضّل بن صالح عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام و

---

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٢ ج ١٥ ، ص ٤٠٢ ، المسلسل ٢٨٣١٠ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٥ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٣ ، وفى قلائد الدرر ج ٣ ص ٢٢٨ ، وهو فى الفقيه ج ٣ ، ص ٣٢٣ الرقم ١٥٦٨

هو منصوب امّا على انّه مفعول له او على الحال بمعنى مضارّين .

« لتعتدوا » اى لتظلموا بالتّطويل او بالالجاء الى الافتداء كما وقع في آية اخرى واللاّم متعلّقة بالضّرار .

«ومن يفعل ذلك» الاضرار «فقد ظلم نفسه» حيث عرضها لعقاب الله .

« ولاتتّخذوا آيات الله هزواً » بالاعراض عنها و التّهاون بالعمل بما فيها من غير جدّ في العمل من قولهم لمن لايجدّ في الأمر: انّما انت هازىء ولعلّ المرادبالنّهى عن الهزء الأمر بضدّه أعني الجدّ وقيل: كان الرّجل يتزوّج ويطلّق ويعتق ويقول: كنت العب فنزلت ، واحكام الآية معلومة كما بيّنّاه .

« و اذكروا نعمة الله عليكم » بالاسلام ونبوّة النّبيّ محمّد صلى الله عليه وآله بالشّكر و القيام بحقوقها .

« و ما انزل عليكم من الكتاب و الحكمة » من القرآن و السّنّة أفردهما بالذّكر اظهاراً لشرفهما .

«يعظكم به» بما انزل عليكم «واتقوا الله» اى معاصيه « واعلموا انّ الله بكلّ شيء عليم » تاكيد و تهديد .

وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٠١ الرقم ٤٧٦١ ، ومثله فى العياشى ج ١ ، ص ١١٩ الرقم ٣٧٨ ، ونقله عن العياشى فى البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٠ ، والبرهان ج ١ ، ص ٢٢٤.

والمصنف لم ينقل أصل الحديث حتى يتوجه مايستنبط منه ونحن ننقله بعينه بلفظ الصدوق :

« وروى المفضل بن صالح عن الحلبى عن أبى عبدالله (ع) قال : سئلته عن قول الله عز وجل : «ولاتمسكوهن ضراراً لتعتدوا » قال : الرجل يطلق حتى اذا كادت ان يخلو أجلها راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلاث مرات فنهى الله عزوجل عن ذلك » انتهى .

وظاهر الحديث وقوع الطلاق وان أثم - ثم ليس الحديث منحصراً بذلك فانظر الوسائل الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، ومستدرك الوسائل ص ١٧ ، والبرهان ج ١ ، ص ٢٢٤ ، ونور الثقلين ج ١ ، ص ١٨٨ وص ١٨٩ ولا يستفاد من واحد منها الا الاثم فلا تغفل .

الثالثة «و اذا طلّقتم النّساء فبلغن أجلهن» اى انقضت عدتهن وبلوغ الأجل هنا على الحقيقة «فلا تعضلوهن» تمنعوهن وتحبسوهن «أن ينكحن أزواجهن» بتقدير من ان ينكحن أزواجهن حذف واوصل الفعل ، والخطاب في الآية امّا للازواج الّذين يعضلون نسائهم بعد انقضاء العدّة ظلماً وقسراً ولحميّة الجاهليّة فلا يتركن يتزوّجن من أردن من الأزواج ، واطلاق الأزواج عليهنّ مجاز باعتبار الأوّل ، و أما للاولياء الّذين يمنعونهنّ أن يرجعن الى أزواجهنّ فقدروى انّها نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته أن ترجع الى الزوج الأوّل بالاستيناف .

قال القاضي [1]: فيكون دليلاً على انّ المرأة لا تزوّج نفسها اذ لو تمكّنت منه لم يكن لفعل الوليّ معنى ، ولا يعارض باسناد النكاح اليهنّ لانّه بسبب توقّفه على اذنهن انتهى .

ولا يخفى ما فيه فأوّلاً أنّ الدلالة مع احتمال الأمرين ساقط و انّما يكون مع ظهورها في الأولياء وهو غير معلوم اذ كما يحتمل الأزواج بل النّاس على العموم، كما استوجه في الكشاف أن يكون خطاباً للناس على العموم ، أى لا يوجد فيما بينكم عضل و منع للنّساء من نكاح الأزواج لانّه اذا وجد بينهم و هم راضون به كانوا في حكم العاصين و حينئذ فلا دلالة .

و ثانياً انّا لو سلّمنا كون الخطاب فيها للازواج ، فالنهى عن العضل لا يقتضي أن يكون للوليّ حقّ في ذلك ، بل ولا يقتضي أن يراد به ولي النّكاح بل الظّاهر من كان له اختصاص بالمراة لظهور ان الأخ ليس بوليّ على المشهور ، و قد روى هو نزولها فيه فاذا سقطت الدّلالة من هذا الوجه ، كان قوله : «ينكحن أزواجهنّ» صريحاً في استقلالهن وانتفى حمله على المشاركة فيه او التوقف على الاذن فتأمّل .

و استدلّ بعض أصحابنا بظاهرها على سقوط الولاية مع العضل وله وجه مع تسليم الولاية و الاّ فلا حاجة اليه .

«اذا تراضوا بينهم» اى النّساء و الخطّاب و هو ظرف لان ينكحن

(۱) انظر البيضاوى ج ۱ ، ص ۲۴۳ . و الحق ماافاده المصنف كما لايخفى .

اولا تعضلوهنّ

« بالمعروف» صفة مصدر محذوف اى تراضياً كايناً بالمعروف او حال عن الضّمير المرفوع أي تراضوا عاملين بالمعروف وهو مايعرفه الشّرع ويستحسنه المروّة كالتّزويج بالكفو و نحوه ففيها دلالة على انّ العضل عن التّزويج بغير الكفو من الولىّ بل من غيره لا يكون منهيّاً عنه .

و قد يستفاد منها تحريم الدّخول في خطبة أحد بغير حصول الرّضا و الاجابة للآخر كما ذهب اليه أصحابنا .

« ذلك » اشارة الى ما مضى ذكره و توحيد المخاطب مع كون المراد الجمع امّا على تأويل القبيل فانّه اسم للجمع او كلّ واحد واحد او انّ المراد مجرّد الخطاب و الفرق بين الحاضر و المخاطب و الغايب من دون تعيين المخاطبين .

و يحتمل أن يكون المخاطب به الرّسول ﷺ على طريقة « ياايّها النّبىّ اذا طلّقتم النّساء » كما تقدّم و فيه تنبيه على أنّ حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يتصوّره كلّ أحد ليخاطب به .

« يوعظ به من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر » تخصيصه بالمؤمن لانّه المنتفع به ولانّ المراد الاتعاظ بالقرآن وهو انّما يكون بعد الايمان و المراد بالوعظ الزّجر و التخويف .

« ذلكم » اى العمل بمقتضى ما ذكر من الاحكام « أزكى » أنفع « لكم و اطهر » من دنس الآثام « و الله يعلم » مافيه من النفع و الصّلاح « و انتم لا تعلمون » ذلك لقصور علمكم عن ادراك الامور الخفيّة وفيه دلالة واضحة على انّ عدم العلم بمصلحة الحكمة لا يقتضى نفيها بل ينبغى الانقياد و التسليم والاعتراف بانّ حكمتها خفية علينا .

الرابعة :« و المطلّقات يتربّصن » خبر بمعنى الأمر و تغيير العبارة للتّأكيد و الاشعار بانّه ممّا يجب أن يسارع الى امتثاله كان المخاطب [قصد أن] يمتثل الأمر فيخبر عنه و قد اشرنا سابقاً إلى أنّ ايراد الأمر بصورة الخبر أبلغ ، و بناؤه على

المبتدء يفيد زيادة تأكيد باعتبار تكرر الاسناد فيه بخلاف مالو قدّم .

« بأنفسهنّ » تهييج و بعث لهنّ على التّربّص فانّ نفوس النساء طوامح الى الرّجال فامرن بقمعها و حملها على التّربص .

« ثلاثة قروء » نصب على الظّرفيّة او المفعول به اى يتربّصن مضيّها و هو جمع قرء بالفتح والضّم ويطلق على كلّ من الحيض والطّهر على الاشتراك لنصّ أهل اللّغة فيه ولاستعماله في كلّ منهما في فصيح الكلام وقداختلف في المراد به هنا فاصحابنا أجمع و الشّافعيّة على انّ المراد به الطّهر و هوقول جماعة من الصحّابة و التّابعين كزيد بن ثابت و عائشة وابن عمر و مالك و أهل المدينة الاّ سعيد بن المسيب .

ويدلّ على ذلك أخبارنا المتظافرة [1] واجماع علمائنا الّذى هو حجّة قاطعة ، و ما تقدّم من قوله تعالى : « فطلّقوهنّ لعدّتهنّ » حيث انّ المراد الأمر بالطّلاق في زمان عدّتهنّ اى في زمان يصحّ الشروع في العدّة عقيبه على ما سلف .

و ذهب الحنفيّة إلى انّ المراد به الحيض واستدلّ لهم في الكشاف [2] بانّ القرء هو الحيض لقوله صلى الله عليه وآله : دعى الصّلوة أيّام أقرائك [3] و قوله صلى الله عليه وآله : [4] طلاق

---

(۱) انظر الوسائل الباب ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ من أبواب العدد . وترى فى الابواب الاخر من كتاب الطلاق مبثوثاً مايدل على ذلك ، وكذالك راجع ج ۳ ص۱۹ و ۲۰ مستدرك الوسائل ، وترى فى الابواب الاخر ايضاً مايدل على المطلوب ، وانظر كتاب البرهان ج ۱ ، ص ۲۱۹ وص ۲۲۰ ، ونور الثقلين ج ۱ ، ص ۱۸۳ وص ۱۸۴ .

(۲) انظر الكشاف ج ۱ ، ص ۲۷۱ .

(۳) الكشاف ج ۱ ، ص ۲۷۱ ، وقال فى الكاف الشاف ذيله : « أخرجه الطحاوى والدارقطنى من حديث فاطمة بنت أبى‌حبيش انها قالت : يارسول الله انى امرأة أستحاض فلا أطهر قال : دعى الصلوة أيام أقرائك ثم اغتسلى وصلى » وهو فى سنن الدار قطنى فى ج ۱ ، ص ۲۱۲ .

وروى فى الخلاف ج ۳ ، ص ۵۱ كتاب العدة المسئلة ۲ روى عن النبى (ص) انه قال لفاطمة بنت أبى‌حبيش : صلى أيام أقرائك يعنى أيام طهرك .

(۴) الكشاف ج ۱ ص ۲۷۱ قال فى الكاف الشاف : « أخرجه أبوداود والترمذى

الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان، ولانّ الغرض الاصلي في العدّة استبراء الرّحم و الحيض هوالّذي يستبرء به الرّحم دون الطّهر، وكذاكان من الأمةالاستبراء بالحيضة وحمل قوله: «فطلّقوهن لعدتهنّ» على انّ المراد مستقبلات لعدتهنّ كقولك: لقيته لثلاث بقين من الشّهر يريد مستقبلاً لثلاث [وعدّتهنّ الحيض الثّالث].

وفي الدّلالة نظر امّا كون القرء بمعنى الحيض فلاننكره وكونه بمعنى الطّهر في غير هذا الحديث كثير لايرتاب فيه، لكنّ الكلام في انّه المراد من الآية، مع أنّه يمكن أن يقال: الآية دلّت على أنّها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمّى أقراء خرجت من العهدة فيكون متمكّنة من الاعتداد بالأطهار الّتي عدّتها اقلّ ومن الاعتداد بالحيضة الّتي عدّتها أكثر، وحينئذٍ فيكون القدر الزايد على عدّة الأطهار غير واجب.

و حديث تطليق الأمة [1] لانسلّم صحّته، ولانّه لايقاوم ما رويتم عن مسلم و

وابن ماجه والحاكم من رواية مظاهر بن أسلم، عن القاسم عن عائشة بهذا» و مظاهر ضعيف ورواه ابن ماجه والدار قطني من رواية عطية عن ابن عمر، و فيه عمر بن شبيب وهو ضعيف وقال ابن حزم في ج ١٠، ص ٣١٧ من المحلى: «قال أبومحمد: هذان خبران ساقطان لايجوزالاحتجاج بهما لان مظاهر بن مسلم ضعيف وكذا عمر بن شبيب و عطية ضعيفان لا يحتج بهما ولو صح أحدهما اوكلاهما لما خالفناه». انتهى

(١) كما قدعرفت من بيان ابن حجر وكذا ابن حزم، الا انه يوجد مضمونه في اخبار الشيعة ايضاً انظر الوسائل الباب ٤٠ من أبواب العدد وهو في طبعة الاميري ج ٣، ص١٧٦: وطبعةالاسلاميه ج ١٥، من ص٤٦٩ ـ ٤٧١ وفي كتاب النكاح الباب ١٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، وهو في طبعة الاميري ج ٣، ص ٦٨ و في طبعة الاسلامية ج ١٤. ص ٤٠٩، و انظر أيضاً مستدرك الوسائل ج ٣، ص ٢٣ ونقل في الجواهر العمل بها في ص ٣٣٩ كتاب الطلاق طبعة حاج محمد حسين الكاشاني سنة ١٣١٢ ﻫ ق عن الاسكافي والعماني على مانقل عنهما.

ثم قال: وتبعهما بعض متأخري المتأخرين كسيد المدارك وصاحبي الكفاية و الحدائق بل كأنه مال اليه صاحب الرياض، و اختار صاحب الجواهر نفسه قول المشهور من كون القرئين في الاية ايضاً الطهرين و استحسن ما وجه به تلك الاخبار صاحب الوسائل من حملها على التقية او ارادة دخول الحيضة الثانية ليتم الطهران او الاستحباب او عدم جواز التمكين للزوج الثاني في الحيض الثاني.

البخاری في قصّة ابن عمر: مره فليراجعها ثمّ ليمسكها حتى تحيض ثمّ تطهر ثمّ ان شاء امسك بعد و ان شاء طلّق قبل ان يمس فتلك العدّة الّتی أمر الله تعالى أن يطلّق لها النّساء.

وكون الغرض الأصليّ استبراء الرّحم يدلّ على انّه الطّهر لانّه الدّال على براءة الرّحم فانّ القرء بمعنى الجمع والمرأة في حال الطّهر تجمع دمها فاذا جاء الحيض فرّقته والتقدير في الآية بعيد كما سلف ، على انّه راجع الى ما قلناه كما اشرنا اليه ، ولانّ ما ذكروه من الاخبار معارض بانّ الاعتداد بالأطهار اقلّ زماناً من الاعتداد بالحيض فيلزم المصير اليه لانّه الأصل ان لا يكون لأحد على غيره حقّ الحبس والمنع وكلمّا كانت المدّة أقلّ كان أقرب الى هذا الاصل واوفق له.

ولعلّ النّكتة في التّعبير بالقروء الّتی هی جمع كثرة دون الاقراء الّتی هی جمع قلّة مع انّ المناسب هنا جمع القلّة التّنبيه على ارادة الحيض حيث علم جمع القرء الّذی يكون المراد منه الحيض على الاقراء كما في قوله ﷺ : دعی الصّلوة أيّام أقرائك ، و ان كان كلّ من جمع الكثرة والقلّة يستعمل مكان الآخر.

قال القاضي ولعلّ الحكم لمّا عمّ المطلّقات ذوات الأقراء تضمّن معنى الكثرة فحسن بناؤها يعني لكثرة أفراد المطلقات من حيث انّ كل مطلّقة لها ثلاثة قروء فكان جمع كثرة وهو جيد. هذا وفي أخبارنا ما يدلّ على أنّ القروء هي الحيضات الثلاث [روى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال : عدة التي تحيض ثلاثة قروء وهي ثلاث حيض ونحوها رواية ابي بصير (1)] لكنّها مهجورة بين الاصحاب محمولة على ضرب من

(1) فحديث الحلبی فی التهذيب ج ٨ :ص ١٢٦ الرقم ۴٣۴ و الاستبصار ج٣ ، ص ٣٣٠ الرقم ١١٧١ و اللفظ فيهما : عدة التی تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة أقراء وهی ثلاث حيض ، و مثله رواية أبی‌بصير وهی بالرقم ۴٣۵ من التهذيب و بالرقم ١١٧٢ من الاستبصار وفی الوسائل الباب ١۴ من أبواب العدد الحديث ٧ ، وهما برقم واحد فی طبعة الاميری ج ٣، ص ١۶٩ و طبعة الاسلامية ج ١۵ ص ۴٢۵ المسلسل ٢٨٣٨٧ ، وفی الوافی الجزء ١٢

التـأويل كما يعلم ذلك من راجع كتب الأخبار .

وفايدة الخلاف بين القولين انّ مدّة العدّة عند القائل بالاطهار أقصر منها عند القائل بالحيض حتّى لوطلّقها في حال الطّهر تحسب بقية الطهر قرءاً وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدّتها وعند أبي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق حال الطهر أو من الحيضة الرّابعة إن كان في حال الحيض : لا يحكم بانقضاء عدّتها .

واعلم أنّ لفظ المطلّقات وان اقتضى العموم لكنّـه مخصوص بالمطلقات المدخول بهنّ من ذوات الاقراء للآيات والأخبار الدّالة على انّ حكم غيرهن خلاف ماذكر كذا في الكشاف وتفسير القاضي [1] والظاهر انّها مخصّصة بالحامل ايضاً فان عدّتها

ص ۱۷۲ ، و فی قلائد الدرر ج ۳ ، ص ۳۳۲ .

و روى الحديث فی تفسير العياشی ج ۱ ، ص ۱۱۵ بالرقم ۳۵۳ عن ابن مسكان عن ابی بصير ثم ذكره بالرقم ۳۵۴ ، وقال احمد بن محمد : القرء هوالطهر انمايقرء فيه الدم حتی اذاجاء الحيض دفعتها ، ولم أظفر علی نقل الحديث فی البحار عن العياشی مع كون محله ج ۲۳ ، ص ۱۳۶ الی ص ۱۳۸ ، و نقله فی البرهان عنه فی ج ۱ ، ص ۲۲۰ بالرقم ۱۲ ولم يروه عنه ايضاً فی نور الثقلين مع كون محله ج ۱ ، ص ۱۸۳ و ۱۸۴ .

وعلی أی فقد حمل الحديث الشيخ فی التهذيب والاستبصار مضافاً الی احتمال التقية أحسن حمل وهو : «أن قوله : ثلاث حيض يحتمل أن يكون اذارأت الدم من الحيضة الثالثة لانه قدمضی له حيضتان وتری الدم من الحيضة الثالثة فتصير ثلاثة قروء وليس فی الخبر انها تستوفی الحيضة الثالثة .

ثم قال قدس سره فی التهذيب و فی الاستبصار : و لاينافی هذا التأويل مارواه : سعدبن عبدالله عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن رفاعة عن أبی عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المطلقة حين تحيض لصاحبها رجعة ؟ - قال : نعم حتی تطهر ، لانه ليس فی هذا الخبر ان له عليها رجعة حتی تطهر من الحيضة الثالثة واذا لم يكن ذلك فی ظاهره حملناه علی انه يملك الرجعة فی حال الحيض اذا كانت أولة او ثانية» انتهی كلامه قدس سره ولقد أجاد فيما أفاد فجزاه الله عن الاسلام احسن الجزاء و نورالله تعالی مرقده الشريف .

(۱) انظر الكشاف ج ۱ ، ص ۲۷۰ ، و البيضاوی ج ۱ ، ص ۲۳۹ طبعة مصطفی محمد .

وضع الحمل لا ثلاثة قروء الاّ أن يقال : الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التّخصيص وفيه ما فيه ، امّا تخصيصها بالرّجعيات كما ذهب اليه بعض الاصحاب[1] لمكان ضمير « وبعولتهنّ أحق بردّهنّ » الراجع الى الرجعيات فقط فغير واضح و سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله .

وقد يظهر من الكشاف انّه لا تخصيص فيها مع ارادة المدخول بهنّ نظراً الى انّ اللّفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكلّه وبعضه فجاء في أحد ما يصلح له كالاسم المشترك وفيه نظر لظهور كون المطلّقات عاماً لا مطلقاً لانّه جمع معرّف باللاّم وهو من صيغ العموم وقد وقع التّصريح به في كلامه كثيراً حيث قال : «والله يحب المحسنين» انّه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله : « ولا تكن للخائنين خصيماً » اى لا تخاصم عن خائن قط ونحو ذلك ممّا يدلّ على العموم فليكن هذا منه و تخصص بماتقدم .

« ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ » من الولد أو من دم الحيض استعجالا في العدة وابطالاً لحق الرّجعة بالنّسبة الى الزّوج واستدلّ به على انّ قولهن مقبول في ذلك نظراً الى انّه لو لم يكن كذلك لما حسن الايجاب عليهنّ وتحريم الكتمان ولانهنّ مؤتمنات على أرحامهنّ ولا يعرف الاّ من جهتهن غالباً واقامة البيّنة على مثله عسرة في الغالب ولحسنة زرارة[2] عن الباقر عليه السلام قال :

(١) و للعلامة النائينى قدس سره فى هذا البحث بيان تراه فى فوائد الاصول تقرير الفقيه المحقق الشيخ محمد على الكاظمى طاب ثراه من ص ٣۴٨ الى ص ٣٥١ ج ١ يطول بنا الكلام لو أردنا نقله ولو باختصار وبالمعنى فلا ينسى القارؤن الكرام مراجعة بيانه قدس سره فى هذا البحث فانه دقيق جدا وحقيق بان يكتب على القباطى بماء الذهب .

(٢) رواه فى الوسائل فى الباب ۴٧ من أبواب الحيض الحديث ١ ، ج ٢ ، ص ٥٩۶ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٣٥٧ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ١ ، ص ١١٢ . ورواه ايضاً فى الباب ٢۴ من ابواب العدد الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧١ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ۴۴١ المسلسل ٢٨۴٣٩ . وهو فى الكافى فى طبعة سنة ١٣١٥ هـ ق ج ٢ ، ص ١١١ باب ان النساء يصدقن فى العدة والحيض ، وفى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ١٠١ وفى المرآت ج ۴ ، ص ٥ .

العدّة والحيض للنساء اذا ادّعت صدّقت .

والمناقشة في الاول ممكنة اذ لايلزم من ايجاب الاظهار وتحريم الكتمان القبول ألا ترى أن الشّاهدين يجب عليهما اداء الشهادة مع أن الحاكم لا يجب عليه القبول وظاهر الاخبار[1] انّهن لايقبل منهنّ غير المعتاد الاّ بشهادة اربع من النساء المطلعات على باطن أمرهنّ واستقربه الشّهيد في اللّمعة ويؤيده الأصل والظاهر واستصحاب

ورواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٦٥ بالرقم ٥٧٥ ، وفى الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥٦ بالرقم ١٢٧٦ ، وروى نظيره فى التهذيب بسند آخر ج ١ ، ص ٣٩٨ الرقم ١٢٤٣ واللفظ فيه : العدة والحيض الى النساء . ورواه فى الاستبصار ج١ ، ص ٢٤٨ بالرقم ٥١٠ ، وفى المجمع ج ١ ، ص ٣٢٦ عن الصادق انه قال : قد فوض الله الى النساء ثلاثة أشياء الحيض والطهر والحمل ومثله فى الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

وقبول قولها انما هو اذا كانت المرأة مأمونة واذا كانت متهمة كلفت نساء غيرها للتحقيق كما تضمنه الحديث المروى فى التهذيب ج ١، ص ٣٩٨ الرقم ١٢٤٢ والاستبصار ج ١ ، ص ١٤٨ الرقم ٥١١ والفقيه ج ١ ، ص ٥٥ طبعة النجف الرقم ٢٠٧ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ١ ، ص ١٠٠ الرقم ٢٠٧ ، ونقله فى الوسائل الباب ٤٧ من ابواب الحيض ج ١ ، ص ١١٢ طبعة الاميرى ، وج ٢ ، ص ٥٩٦ المسلسل ٢٣٥٩ طبعة الاسلامية ومثله الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ج ٨ ، ص ٢٦٦ المسلسل ٣٣٩٢٢ .

(١) و هكذا نقل فى قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٣٥ ولم أظفر الى الان على قيد الاربع من النساء فى حديث ولا ادعى عدم الوجود ، لان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

نعم ترى فى الباب ٢٤ من أبواب الشهادات طبعة الاسلاميه ج ١٨ من ص ٢٥٨ الى ص ٢٥٩ أخباراً كثيرة من قبول شهادة النساء فيما لايجوز للرجال أن ينظروا اليه و فى العذرة والنفساء وأمثاله والباب ٢٤ فى طبعة الاميرى ج٣ ، ص ٤١٢ الى ص ٤١٤ وكذا فى المستدرك الوسائل ج ٣ ص ٢١١ وليس ذكر عدتهن ولزوم كونها أربع .

واظن أن تعبير المصنف وقلائد الدرر بشهادة أربع من النساء انما كان فى موضوع الاستهلال والوصية فان فيهما يحكم بشهادة كل امرأة ربع مورد الوصية اوارث الحمل المشهود باستهلاله وهذا قياس لايتأيده الشيعة والله العالم بمراد العالمين العلمين فى التفسير (صاحب الكتاب وصاحب قلائد الدرر) عصمنا الله من الزلل .

حكم العدّة ولا مكان اقامة البيّنة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المرأة ثقة لا مطلقاً وعليه تحمل الادلة المطلقة .

« إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر » ليس المراد منه تقييد نفي الحل بايمانهنّ حتى انّها لو لم تكن كذلك حل لها الكتمان بل التّنبيه على انّه ينافي الايمان و انّ المؤمن لا يتجرّء عليه ولا ينبغي له أن يفعله .

« وبعولتهنّ » جمع بعل والتّاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخؤولة في جمع العم والخال .

« أحقّ بردّهنّ » الى النّكاح السابق الّذي كان لهنّ من غير عقد مجدّد بل مجرّد الرّجعة لفظاً أو فعلا كان فيه ، والمراد انّه ليس لاحد أن يتزوجهنّ ولا أن يتزوجن بغيرهم لكونهم في حكم الأزواج .

ويحتمل أن يراد به ان الرجل ان أراد الرجعة وأبتها المرأة وجب ايثارقوله على قولها فكان هو أحق منها بمعنى أنّ ذلك حقه وحده لا أنّ لها حقاً في الرجعة فأفعل هنا بمعنى أصل الفعل اي الرد الى النكاح حقّ البعولة .

« في ذلك » اي في زمان التربّص ولا كلام في أن هذا حكم المطلّقة رجعياً فيكون الضمير أخصّ من المرجوع اليه وحينئذ فهل يوجب هذا تخصيصاً فيه قيل : نعم حذراً من مخالفة الضمير المرجع لانه كناية عنه وعبارة له فلا معنى لمغايرة أحدهما الآخر .

وقيل : لا بل هو بمثابة تكرير الظّاهر ، ويجوز ارادة الخاصّ من الثّاني مع بقاء عموم الأول فكذا هنا وفيه نظر للفرق بين الأمرين من حيث ان الضمير كناية عن الظاهر وعبارة له فلا وجه لارادة غيره به ولا كذا الظّاهر فالقياس لا وجه له و تحقيقه في الاصول .

« إن أرادوا إصلاحاً » بالرجعة لا اضراراً بالمرأة وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرّجعة وتقييد الأحقية به للاجماع على صحة الرّجوع وان قصد الاضرار بل المراد منه التّحريض والحث على قصد الاصلاح بالرّجوع والمنع من الرّجوع

بقصد الاضرار وتحريمه وإن ترتّب الأثر وهو عود الزوجيّة عليه، والحاصل أنّ التّحريم لا ينافي ترتّب الأثر الّذي هو عود الزوجيّة.

« ولهنّ مثل الّذي عليهنّ بالمعروف » اي ولهنّ حقوق واجبة على الرجال كماأنّ للرّجال عليهنّ حقوقاً كذلك والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لافي الجنس نفسه فان حقوق النّساء على الرّجال المهر والنّفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدّخول في الأوقات المقررة شرعاً وترك الضرار وحقوق الأزواج على النّساء أن يبذلن أنفسهن لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير اذنهم بل ولا يخرجن عن اذنهم حتّى لا يصمن ندباً ولايحججن كذلك إلاباذنهم ونحو ذلك مما هو معلوم في محله.

« وللرّجال عليهنّ درجة » زيادة في الحق وفضل فيه لأن حقوقهم في أنفسهن كما عرفت بخلاف حقوقهن فانها الامور الخارجة كالمهر والنّفقة والكسوة وترك الاضرار ونحوها ويحتمل أن يراد بالدرجة الشّرف والفضيلة من جهة أنّهم قوّامون عليهنّ فانّ المرأة تنال من اللّذّة ما يناله الرّجل وله الفضيلة بالقيام عليها والانفاق في مصالحها.

وقد روى محمّد بن مسلم [١] في الصّحيح عن الباقر عليه السلام قال: جاءت امرأة الى

(١) الفقيه ج ٣، ص ٢٧٦ الرقم ١٣١٤ طبعة النجف، وطبعة مكتبة الصدوق ج٣، ص ٤٣٨ الرقم ٤٥١٣، ورواه في المجمع ايضاً ج ١، ص٣٢٧، ورواه في الكنز ايضاً ج٢ ص ٢٥٨ وتتمة الحديث التي ترك نقلها المصنف:

« فقالت: والذي بعثك بالحق نبياً لايملك رقبتي رجل ابداً » ورواه في الكافي ج ٢، ص ٦٠ باب حق الزوج على المرأة الحديث١. وهو في طبعة الاخوندي ج ٥، ص ٥٠٦ وهو في المرآت ج ٣، ص ٥٠٧ وحكم بصحة الحديث. وفي الوافي الجزء ١٢، ص ١١٤، والحديث في الوسائل الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١. وهو في طبعة الاميري ج ٣، ض ٢١، وفي طبعة الاسلامية ج ١٤، ص ١١١ المسلسل ٢٥٣٠٠. ثم القتب مايوضع على سنام البعير ويركب عليه كذا في الوافي.

النبي صلى الله عليه وآله فقالت : يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال : لها أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدّق من بيته إلاّ باذنه ولا تصوم تطوّعاً إلا باذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب ولا يخرج من بيتها إلا باذنه وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السّماء وملائكة الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتّى ترجع الى بيتها .

فقالت : يا رسول الله من أعظم النّاس حقّاً على الرجل ؟ فقال : والده. قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة ؟ قال : زوجها ، قالت: فمالي عليه من الحق مثل الّذي له عليّ ؟ قال : لا ولا من كلّ مأة واحد الحديث .

« والله عزيز » قادر على الانتقام ممّن خالف الأحكام « حكيم » شرع الاحكام بحكم ومصالح فلا يخلى أحكامه عن المصلحة والحكمة لأنه عبث وهو تعالى منزّه عنه .

وبعد ما أسلفنا انّ هذه الآية مخصوصة بالمطلّقة المدخول بها غير الحامل من ذوات الأقراء ، فلا تنافي بينها وبين قوله : « فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدونها » في غير المدخول بها ، ولا بين قوله : « واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » لانها مخصوصة بهما ، فلا معنى لقول بعضهم انهما نسختا من هذه الآية كما ذكره في مجمع البيان مع انّه خلاف المعهود من بناء العامّ على الخاص ولا ضرورة تلجيء اليه .

الخامسة « واللائي [1] يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر » بيّن تعالى اولاً عدة المطلقات المتبيّن حيضها ، وأراد هنا عدّة المطلقات اللّاتي لم يتبيّن حيضهن .

وقد اختلف في المراد بها هنا ، فالعامّة أجمع على أنّها الكبيرة الّتي بلغت

(١) قال في نثر المرجان ج٧ ، ص ٣٨٦ : والئي باثبات همزة الوصل وبلام واحدة مشددة وبحذف الالف بعد اللام وبياء واحدة جمع التي من غير لفظهما قال الداني . اجتمعت المصاحف على حذف احدى اللامين لكثرة الاستعمال ولكراهة اجتماع صورتين متفقتين وذكر في الامثله والئي يئسن من المحيض وقال في بيان حذف الالف : وكذا حذفوها بعد اللام في قوله : التي والئي حيث وقعا . انتهى ما اردنا نقله عن نثر المرجان .

سنّ اليأس وبذلك صرّح في الكشاف وتفسير القاضي [١] ورويا انّه لمّا نزلت : و المطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء قيل فما عدة اللّاتي لم يحضن فنزلت .

وهؤلاء يحملون قوله: «واللائي لم يحضن» على الصّغيرة الّتي لم تبلغ ويوجبون عليها العدّة ثلاثة أشهر أيضاً نظراً الى أن الخبر محذوف اى هنّ كذلك ، فعلى هذا يجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة ثلاثة أشهر مع الدخول ، وإليه يذهب السّيد المرتضى من أصحابنا تمسّكاً بظاهر الآية قال : وهو صريح في أنّ اليائسات من المحيض واللّائي لم يبلغن عدّتهنّ الأشهر على كل حال .

وقوله : « إن ارتبتم » معناه على ما ذكره جمهور المفسّرين وأهل العلم بالتأويل إن كنتم مرتابين في عدد هؤلاء النساء وغير عالمين بمقدارها ، وقد رووا [٢] ما يقوى ذلك وهو : أن أبي بن كعب قال : يا رسول الله إن عدداً من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الأحمال فأنزل الله تعالى : « واللّائى يئسن من المحيض الى قوله : «واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » .

وكان سبب نزول هذه الآية الارتياب الّذي ذكرناه ولا يجوز أن يكون الارتياب بانّها آيسة من المحيض أو غير آيسة لانّه تعالى قطع فيمن تضمّنته الآية على اليأس من المحيض بقوله « واللائي يئسن من المحيض » والمرتاب في امرها لا تكون آيسة، وإذا كان المرجع في وقوع الحيض منها أو ارتفاعه عنها الى قولها ، وهي المصدّقة فيما تخبر به من ذلك ، وأخبرت بأحد الأمرين ، لم يبق للارتياب في ذلك معنى .

وكان يجب لو كانت الريبة راجعة الى ذلك أن يقول ان ارتبن ، لأنّ الحكم في ذلك يرجع الى النساء ، ويتعلق بهنّ ، ولا يجوز أن يكون الارتياب بمن تحيض اولا تحيض ممّن هو في سنّها ، لأنه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع فيه العادة .

---

(١) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٧ ، و البيضاوى ج٤ ، ص ٢٠٧ ومثله فى الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الدر المنثور ج ٦ ، ص ٢٣٤ و رواه ايضاً فى كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

على انّه لابد فيما علّقنا به الشّرط وجعلنا الريبة واقعة فيه من مقدار عدة من تضمّنت الآية من أن يكون مراداً من حيث لم يكن معلوماً لنا قبل الآية واذا كانت الريبة حاصلة بلاخلاف تعلّق الشرط به، واستقلّ بذلك الكلام ومع استقلاله يتعلّق الشّرط بما ذكرناه، ولا يجوز أن يتعلّق بشيء آخر كمالا يجوز فيه لو كان مستقلاً اشتراطه.

هذه جملة ماتمسّك به السّيد في تفسير الآية ويؤيّده قوله ما رواه الحلبي [1] في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال: عدّة المرأة الّتي لا تحيض و المستحاضة التى لم تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة أشهر وعدّة الّتي لا يستقيم حيضها ثلاث حيض متى حاضتها فقد حلّت للأزواج ورواه أبو بصير [2] قال: عدّة

(١) التهذيب ج ٨، ص ٦٧ الرقم ٢٢٤، والفقيه ج ٣، ص ٣٣١ طبعة النجف الرقم ١٦٠٥ الى قوله: ثلث حيض وليس فى الفقيه جملة «ولم تدرك الحيض» وتراه في الفقيه طبعة مكتبة الصدوق ج ٣، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٨ وذيله الغفارى زيد توفيقه عن حاشية العالم الجليل ملا مراد التفرشي قدس سره: انه ينبغي حمل الحديث على ما اذا لم يكن للمستحاضة حيض مستقيم قبل استمرارها ولم يكن لها أهل يمكنها الرجوع الى عادتهن للجمع بينه وبين حديث محمد بن مسلم الاتى فى آخر الباب اذا أبقى ذلك الحديث على ظاهره انتهى.

وروى الحديث فى الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٨، ج ٣، ص ١٦٦ طبعة الاميرى، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٨، وفى الوافى الجزء ١٢، ص ١٧٧.

(٢) التهذيب ج ٨، ص ١٣٨ الرقم ٤٨١، والاستبصار ج ٣ ص ٣٣٨ الرقم ١٢٠٥ والكافى ج ٢، ص ١٠٦ باب طلاق التى لم تبلغ الحديث ٧. وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦، ص ٨٥ وسند الحديث فى الكافى: حميد بن زياد عن ابن سماعة عن عبدالله بن جبلة عن على بن أبى حمزة عن أبى بصير. وفى كتابى الشيخ عن ابن سماعة الى آخر السند. وكل رجال السند ضعاف كما سيشير المصنف اليه، وحكم فى المرآت ج ٤، ص ١٠ ايضاً بضعف الحديث.

و ترى الحديث فى الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد الحديث ٦. وهو فى طبعة الاسلامية ج ١٥، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٦ وفى طبعة الاميرى ج ٣، ص ١٦٦.

الّتى لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر والّتى قعدت عن الحيض ثلاثة أشهر .

والجواب انّه على ما ذكره لايظهر لقيد « إن ارتبتم» فائدة ، بل الظاهر عدم الاحتياج اليه ، وحمله على ما ذكروه من معنى الجهل بعيد ، لعدم فهمه منه ظاهراً مع انّه لم يعهد التّقييد به في بيان شيء من الأحكام ، وظاهر انّ الاحكام الشرعية قبل ورود الشّرع بها غير معلومة فلا يكون التعليم في هذه الصورة مشروطاً بالريبة دون غيرها لعدم الأولويّة .

على ان الرواية الّتى ذكروها لا يخلو من ضعف ، فان هذه السّورة مكّية بالاتفاق وتلك مدنيّة ، فلا وجه لما ذكروه . نعم لو كانت هذه متأخرة النّزول كان له وجه .

ولا نسلّم انّ المرجع في ارتفاع الحيض الى النساء وهنّ المصدّقات فيه ، فان ارتفاع الحيض من المرأة إنما يكون ببلوغ السّنّ الّذي حدّه الشارع لا مطلقا وكان معلوماً من بيانه ، وحينئذ فيمكن ارتفاع الحيض عن المرأة ظاهراً قبل بلوغ ذلك الحد ولا يعلم ان انقطاع دمها وارتفاع حيضها لكبر أو لعارض ، فتقع الريبة هناك ويحتاج في بيان الحكم الى البيان .

وهذا هو الظاهر من الريبة فانها انّما تكون فيمن تحيض مثلها ، فاما من لا تحيض مثلها فلاريبة عليهاولا يتناولهاالشّرط المؤثر ، والى هذا يذهب اكثرأصحابنا ويحملون قوله : « واللائي لم يحضن » على البالغة الّتى لم تحض ومثلها تحيض ، فانّ عدّتها ايضاً كذلك مع الطلاق والدخول .

ويؤيّد قولهم في غير المعلوم يأسها ، انّ الواجب عليها الأخذ بما هو عليه من الحكم الى أن يتحقّق المسقط الرّافع له وليس هو إلاّ العلم باليأس ، وهو غير حاصل فيستصحب الحكم المعلوم ثبوته المشكوك في ارتفاعه ، وقد تظافرت أخبارهم [1] عن

---

(١) انظر الوسائل الباب ٣و٢ من أبواب العدد و ترى فى ضمن الابواب الأخر من أبواب الطلاق ايضاً مبثوثاً . وانظر مستدرك الوسائل ج٣ ، ص ١٨ وكذا فى الابوابالاخر من أبواب الطلاق متفرقاً و أحاديث الحيض من الكتابين .

أئمّة الهدى صلوات الله عليهم بعدم وجوب العدّة على اليائسة والصّغيرة الّتي لم تبلغ وان دخل بها :

روى زرارة في الحسن [1] عن أبي عبدالله عليه السلام : في الصّبيّة الّتي لا تحيض مثلها والّتي قد يئست من المحيض قال : ليس عليهما عدّة وان دخل بهما .

وروى حماد بن عثمان [2] في الصّحيح قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التي

---

(۱) انظر الكافى ج ۲ ، ص ۱۰۵ باب طلاق التى لم تبلغ ، الحديث ۳ وفيه : عن حماد بن عثمان عمن رواه مكان « عن زرارة » ومثله فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ۸۵ وأول السند : على بن ابراهيم .

و رواه فى التهذيب ج ۸ ، ص ۱۳۸ الرقم ۴۷۹ ، وفى الاستبصار ج ۳ ، ص ۳۳۷ الرقم ۱۲۰۳ و فيهما : آخر السند عن زرارة مكان عمن رواه الا ان أول السند محمد بن يحيى عن على بن ابراهيم ، و محمد بن يحيى لايروى عن على بن ابراهيم ، فالحديث فى الكتب الثلاثة مضطرب من حيث ذكر السند ومع ذلك عده المجلسى فى المرآت من الحسن مع ان التعبير فى الكافى بـ « عمن رواه » يجعله فى حكم المرسل .

و عندى نسخة مخطوطة من الاستبصار صححه الفقيه المتورع الخاتون آبادى تـرى ترجمته فى روضات الجنات طبعة حاج سيد سعيد ص ۲۸۷ ، و فى طبعة اسماعيليان ج ۳، ص ۳۵۱ ضمن ترجمة زمان بن كامعلى الرقم ۳۰۵ وبين الفقيه العالم ملا مراد التفرشى : فى حاشية الاستبصار المخطوط بعد ذكر كون محمد بن يحيى فى نسخ التهذيب والاستبصار سهوا فيجب الضرب على قوله محمد بـن يحيى من الاستبصار و التهذيب هكذا لعل مـن خط الشهيد الثانى انتهى .

و روى الحديث فى الوافى الجزء ۱۲ ، ص ۱۷۸ بلفظ عمن رواه كما فى الكافى ، و رواه فى قلائد الدرر مثل ما فى المتن بلفظ و فى الحسن عن زرارة .

و أما فى الوسائل فقد رواه فى الباب ۳ من أبواب العدد الحديث ۳ . وهو فى طبعة الاميرى ج ۳ ، ص ۱۶۶ بلفظ عمن رواه و فى طبعة الاسلامية فى ج ۱۵ ، ص ۴۰۹ بلفظ عمن رواه وجعل لفظ عن زرارة خ ل .

(۲) الوسائل الباب ۲ من أبواب العدد ، الحديث ۱ . وهو فى طبعة الاميرى ج ۳،

قد يئست من المحيض والتي لا تحيض مثلها قال : ليس عليهما عدّة .

وروى محمد بن مسلم [1] في الحسن قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في التي قد يئست من المحيض يطلّقها زوجها قال : بانت منه ولا عدّة عليها ، وهي عامّة في المدخول بها وغيرها ونحوها من الأخبار التي يوجب نقلها تطويلاً .

ويجاب عن صحيحة الحلبي : انّها مشتملة على حكم المستحاضة والقائل به غير معلوم ، وعلى انّ عدّة المسترابة ثلاثة حيض وهو غير موافق لما يذهب اليه فانّ عدّتها عندنا امّا ثلاثة أشهر أو ثلاثة أطهار وفي متنها ايضاً شيء لا يخفى فالاستدلال بمثلها بعيد .

وعن رواية أبي بصير : بانّها ضعيفة السّند لانّ ابن سماعة وابن جبلة وعليّ بن أبي حمزة كلّهم منحرفون عن الحقّ وأبو بصير فيه قول ومع هذا فلم يسندها الى

ص ١٦٦ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٥ المسلسل ٢٨٣٢١ ، و فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٧٦ .

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ص١٦٦ وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٨ المسلسل ٢٨٣٣٠ ، وفىالتهذيب ج ٨ ، ص ٦٧ ، الرقم ٢٢٠ ، وفى الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم ١٦٠٤ طبعة النجف و فى طبعةمكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٧ .

و فى الكافىطبعة سنة ١٣١٥ ه‍ ق ج ٢ ص ١٠٦ باب طلاقالتى لم تبلغ و طلاقالتى يئست منالمحيض ، الحديث٥ ، وفىطبعةالاخوندىج ٦ص ٨٥ . وفىالكافى بعد ذلك : وقد روى ان عليهن العدة اذا دخل بهن ، و الحديث فى المرآت ج ٤ ، ص ١٠ وفيه : انه حسن على الظاهر وقد يعد مجهولا و آخره مرسل .

قلت : مراده بآخره : الجملة التى فيها و قد روىان عليهن العدة اذا دخل بهن ولكن فى أول الحديث ايضاً ارسال فان التعبير فيه عن بعض أصحابنا ولعله لاجل ذلك عبر بقوله : وقد يعد مجهولا .

وعلىأىففى الاسنادفىالكتب الثلاثة الكافى و التهذيب والفقيه قليل تفاوت ،والحديث فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٣٨ .

امام ، ويمكن حملها مع سابقتها على من يكون في سنّ من تحيض كما قاله الشيخ في التهذيب ثم قال : والذي ذكرناه - وهوحمل خبرأبي بصيرعلى من يكون مثلها تحيض لانّ الله تعالى شرط ذلك وقيّده بمن يرتاب بحالها - مذهب معاوية بن حكيم من متقدّمي فقهائنا وجميع فقهائنا المتأخّرين .

ويؤيّد حمل الشيخ ما رواه محمّد بن حكيم [١] عن العبد الصّالح عليه السلام قلت له : الجارية الشابّة التي لا تحيض و مثلها تحمل طلّقها زوجها قال : عدّتها ثلاثة أشهر .

ونقل الكليني في الكافي عن ابن سماعة : انّه كان ياخذ بظاهر رواية أبي بصير ويحمل الأخبار الواردة بعدم العدّة على الاماء فانهنّ لا يستبرين اذا لم يكنّ بلغن الحيض قال : فأمّا الحرائر فحكمهنّ في القرآن يقول الله عزّ وجلّ : « واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن » وكان معاوية بن حكيم يقول : ليس عليهنّ عدّة .

ثمّ قال : وما احتجّ به ابن سماعة فانّما قال الله : ان ارتبتم ، وانّما فعل ذلك اذا وقعت الرّيبة بان قد يئسن اولم يئسن فأمّا اذا جازت الحدّ وارتفع الشك فانّها قد يئست ، اولم تكن الجارية بلغت الحدّ فليس عليهن عدّة . انتهى كلامه رفع الله

---

(١) الوسائل الباب ۴ من أبواب العدد ، الحديث ٨ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣، ص ١٦٧ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ۴١٢ المسلسل ٢٨٣۴٢ ، والحديث فى الكافى طبعة سنة ١٣١۵ ه‍ ق ج ٢ ، ص ١١٠ باب عدة المسترابة ، الحديث ٢ ، و هو فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ٩٩ ، وفى المرآت ج ۴ ، ص ٢۴ وفيه : انه ضعيف على المشهور .

قلت : و ذلك لكون سهل فى طريقه وقد عرفت بما لامزيدعليه فى تعاليقنا على مسالك الافهام ج ١ ، ص ٣۵٢ انه يعدمن المعتبر ، و روى الحديث فى الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم١۶٠٣ طبعةالنجف ، وفى طبعة مكتبةالصدوق ج٣ ،ص۵١٢ الرقم۴٧٩٨ ، وفى التهذيب ج٨، ص١١٧ الرقم۴٠۵ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص١٧٧ و فى ألفاظ الحديث فى الكتب الثلاثة الفقيه والكافى و التهذيب قليل تفاوت يظهر بالمراجعة .

مقامه وهو موافق لما يذهب اليه وكفى بمثله مرجّحاً .

« وأولات الأحمال » من المطلّقات كما يقتضيه سياق الكلام ، فانّه في عدد المطلّقات سابقاً ولاحقاً « أجلهنّ » تنتهي عدّتهنّ « أن يضعن حملهنّ » فمتى وضعت بعد الطّلاق خرجت من العدّة وعلى هذا يدخل المتوفّى عنها لو تقدّم الوضع فيها على المدّة المتربّص فيها باجماع علمائنا .

وقال العلاّمة : انّ الحامل المتوفّى عنها زوجها داخلة في الآية نظراً الى عموم اللّفظ للمطلّقات والمتوفّى عنهنّ فيعمل بعمومه حتّى نقل عن جماعة منهم خروج عدّة الوفاة بوضع الحمل وان كان الزّوج بعد على المغتسل .

قال القاضي : والمحافظة على عمومه أولى من محافظة عموم قوله «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» الآية لانّ عموم اولات الأحمال بالذات وعموم أزواجاً بالعرض والحكم معلّل هنا بخلاف ثمّة ولانّه صحّ انّ سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليالي فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : قد حللت فتزوّجي . ولانّه متأخّر النّزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء للعامّ على الخاصّ والأوّل راجح للوفاق عليه .

قلت : في كلّ الوجوه نظر :

امّا الاوّل فلانّ معنى قوله : « والذين يتوفّون منكم» الى آخره انّ كلّ زوجة يتوفّى عنها زوجها فعدّتها كذا ودخول الزّوجة الحامل المتوفّى عنها في ذلك ممّا لا يرتاب فيه بخلاف دخولها في اولات الأحمال خصوصاً بعد ملاحظة كون سياق الآية يقتضي كونها في المطلّقات لكون ما قبلها وما بعدها كذلك ، ومثل هذا مرجّح للمحافظة على عموم والذين يتوفّون الآية ، دون عموم واولات الاحمال ، وكون العموم بالذات او العرض لايظهر له كثير أثر بعدفهم العموم على حدّ سواء فتأمّل .

وامّا الثّاني فلان علّة الحكم هنا بالنّصّ وهو ظاهر واستنباط العلّة منه لا اعتبار به ، على انّ الظّاهر انّ أمر العدّة تعبّديّ غير معلوم الوجه كالكفّارات والتعزيرات وان ترتّب عليه في بعض الأوقات براءة الرّحم ومن ثمّ تجب العدّة

على الصغيرة المتوفّى عنها وان كانت رضيعة او زوجها رضيعاً .

وامّا الثّالث أعني الخبر فلا حجّية فيه لعدم ظهور صحّته عندنا .

وامّا الرّابع فالفرق بين البناء والتّخصيص غير نافع هنا وقد تظافرت أخبار أصحابنا بأنّ عدّة المطلّقة اذا كانت حاملاً وضع الحمل وسيجيىء بيان الاعتداد بأبعد الأجلين في المتوفّى عنها اذا انتهينا اليه ان شاء الله . ومقتضى ما ذكرناه انّ منتهى عدّة المطلّقة الحامل وضع الحمل وان تأخّر عن الأشهر الثلاثة او تقدّم عليه وعلى هذا أكثر أصحابنا وهو المشهور فيما بينهم نظراً الى ظاهر الاية والأخبار الدّالة عليه .

وقال ابن بابويه [1] : انّ المطلّقة الحامل عدّتها أقرب الأجلين ومعنى ذلك انّها ان مرّت بها ثلاثة أشهر فقد انقضت عدّتها ولا تحلّ للازواج حتّى تضع ما في بطنها وان وضعت الحمل بعد طلاقه بلا فصل بانت منه وحلّت للازواج . ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظاهر الاية وما ورد به من الأخبار محمول على ضرب من التّأويل جمعاً بين الأدلّة .

« ومن يتّق الله » بملاحظة أحكامه واتّباع أوامره ونواهيه فيراعي حقوقها .

« يجعل له من أمره يسراً » اي يسهل عليه أمور الدّنيا والاخره امّا بفرج عاجل او آجل .

السادسة :

« اسكنوهنّ من حيث سكنتم » الضّمير عايد الى المطلّقات كما يشعر به الايات السّابقة ومقتضاه وجوب الاسكان لجميعهنّ لكنّ أصحابنا خصّصوا الحكم بالمطلّقة رجعيّة لانّها في حكم الزّوجة وقد تظافرت أخبارهم [2] بذلك وانعقد اجماعهم عليه

(١) انظر الفقيه باب طلاق الحامل ج ٣ ص ٣٢٩ طبعة النجف ، و ج ٣ ، ص ٥٠٩ طبعة مكتبة الصدوق و ذيله الغفارى زيد توفيقه ببيان العالم الجليل سلطان العلماء فى توجيه كلامه فراجع ، وانظر ايضاً المقنع طبعة الاسلامية ص ١١٦ .

(٢) انظر الباب ٨ من أبواب النفقات من الوسائل ، و الباب ٢٠ من أبواب العدد وفىساير الابواب ايضاً ما يستفاد ذلك منه ، وانظر ايضاً ج ٢ ، ص٦٣٦ ، و ج ٣ ص٢٠ من مستدرك الوسائل.

مع أنّ الأصل يوافقه وايجاب الاسكان لها يقتضي ايجاب النّفقة فانّها تابعة لها بل أولى لكثرة الاحتياج اليها ومن ثمّ لم يجب السّكنى للحامل المتوفّى عنها زوجها وان قلنا بثبوت النّفقة لها على احتمال لعدم النّصّ وبطلان القياس .

وبظاهر الاية أخذ أبو حنيفة والشّافعيّ ومالك واتّفقوا على وجوب الاسكان في كلّ مطلّقة وان كان الطّلاق بايناً وزاد الحنفيّة الانفاق لهنّ مطلقا وخصّ الشّافعيّ ومالك الانفاق على الحامل كما اقتضته الاية بعد ويؤيّد قول الأصحاب ما رواه العامّة عن فاطمة بنت قيس [1] انّ زوجها أبتّ طلاقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا تبعيضيّة مبعّضها محذوف تقديره اسكنوهن مكاناً بعض مكان من سكناكم وقوله تعالى :

« من وجدكم » عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسير له كانّه قيل اسكنوهن مكاناً من مساكنكم ممّا تطيقونه وتقدرون على تحصيله بسهولة لا بمشقّة ومن ثمّ قال قتادة : ان لم يكن له إلاّ بيت واحد اسكنها في بعض جوانبه والوجد الوسع والطّاقة وروى بالحركات الثّلاث .

« ولا تضاروهنّ » ولا تستعملوا معهنّ الضّرار ، والمضارّة معاملة بما يطلب به ايقاع الضّرر بصاحبه وهي قد تكون من واحد كما يكون من اثنين نحو عافاه الله ونحوه .

(١) الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٨ ، و في الكاف الشاف : « أخرجه مسلم من طرق عنها فلم يجعل لها سكنى الا نفقة ، وفي رواية لانفقة لك ولاسكنى ، وفي رواية طلقني زوجي ثلاثاً». انتهى ما في الكاف الشاف .

قلت : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٠ ، من ص ٩٤ الى ص ١٠٧ والحديث منقول بالمعنى عن ألفاظه المختلفة ، ولفظ الكشاف كما في الكتاب : ان زوجها أبت طلاقها كما في النسفي المطبوع بهامش الخازن ج٤ ، ص٢٨١ . وهو ماضي باب الافعال من الابتات ويصح بت طلاقها ايضاً فانه يستعمل الثلاثي المجرد و المزيد فيه منه لازماً و متعدياً فيقال : بت طلاقها وأبته ابتاتاً و طلاق بات و مبت على زنة شاب و ممد .

« لتضيّقوا عليهنّ » في المسكن ببعض الاسباب كان ينزلوا معهنّ من لا يوافقهن او يشغل مكانهنّ فلا يمكنهنّ السّكون او بالتّقصير في النّفقة او غير ذلك من الاسباب .

وروى الحلبي[1] في الحسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يضارّ الرّجل امرأته اذا طلّقها فيضيق عليها حتّى تنتقل قبل ان ينقضي عدّتها فانّ الله عزّوجلّ قد نهى عن ذلك فقال : لا تضاروهنّ لتضيّقوا عليهنّ . ونحوه روى أبو بصير عنه عليه السلام .

« وإن كنّ » المطلّقات « اولات حمل فانفقوا عليهنّ حتّى يضعن حملهنّ » سواء كان طلاقهنّ رجعيّاً او بايناً ومنطوق الكلام اقتضى وجوب النّفقة للحامل المطلّقة رجعيّاً كان الطّلاق او بايناً ومفهومه عدم وجوب النّفقه لغير الحامل من المطلّقات وهو حجّة لانّه مفهوم الشّرط لكنّه مخصوص بالرّجعيّة لاجماعنا على وجوب الانفاق عليها وان كانت حائلاً لانّها في حكم الزّوجة على ما تقدّم .

والسّكنى هنا تابعة للنّفقة باجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ووافقنا الشافعيّة في اختصاص النّفقة بالحامل من بين المطلّقات وان خالفونا في حكم الرّجعيّة ، والحنفيّة لمّا اوجبوا الانفاق لكلّ مطلّقة اشكل عليهم مفهوم الشّرط .

قال في الكشاف[2] : « ان قلت : اذا كان كلّ مطلّقة عندكم يجب لها الانفاق

---

(۱) الوسائل الباب ۱۸ من أبواب العدد ، وهوفى طبعةالاميرى ج۳ ، ص۱۷۰ ، وفى طبعةالاسلامية ج ۱۵ ، ص۴۳۴ المسلسل۲۸۴۱۵. وفى الكافى ج ۲ ، ص ۱۱۸ ، الباب ۴۹ فى قول الله : ولا تضاروهن وفيه : و مثله عن أبي بصير ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ۱۲۳ ، و فى الوافى الجزء ۱۲ ، ص ۱۸۴ ، و فى المرآت ج ۴ ، ص ۲۱ ، وفيه: «أنه حسن و سنده الاخير ضعيف على المشهور » وفيه شرح من أراد فليراجع .

(۲) الكشاف ج ۴ ، ص ۵۵۹ . ولا بن المنير بيان يعجبنا نقله بعين عبارته و هو : « قال أحمد : لا يخفى على المتأمل لهذه الاى ان المبتوتة غير الحامل لانفقة لها لان الاى سيقت لبيان الواجب فاوجب السكنى لكل معتدة تقدم ذكرها ولم يوجب سواها ثم استثنى الحوامل فخصهن بايجاب النفقة لهن حتى يضعن حملهن وليس بعد هذا بيان ، والقول بعد ذلك بوجوب النفقة لكل معتدة مبتوتة حاملا او غير حامل لا يخفى منافرته لنظم الاية .

فما فايدة الشّرط في قوله تعالى : وان كنّ اولات حمل فانفقوا عليهنّ. قلت : فايدته انّ مدة الحمل ربّما طال وقتها فظنّ ظانّ انّ النّفقة تسقط اذا مضى مقدار عدّة الحايل فنفي ذلك الوهم .

ولا يخفى ما فيه من التّكلّف البعيد مع أنّ الاصل يوجب العدم لما عدا الحامل فانّه الزام وتكليف يتوقّف على الدّليل الواضح .

هذا وقداختلف أصحابنا في كون نفقة الحامل المطلّقة لها نفسها او للحمل ذهب الى كلّ جماعة وذكروا فايدة الخلاف في كتب الفروع والأولى السّكوت عمّا سكت الله عنه والاقتصار على ظاهر القرآن من وجوب النّفقة للحامل المطلّقة وقطع النّظر عن كونها للحمل اولها نفسها ، و لهذه المسئلة نظائر ربّما يجيىء على بعضها ان شاء الله تعالى .

« فان أرضعن لكم » بعد انقطاع علقة النّكاح بالطّلاق وهو الظّاهر ويحتمل بعيداً العموم.

« فآتوهنّ اجورهنّ » على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الامّ وانّها لو أرضعت وجب لها الاجرة اي اجرة المثل ولا فرق في ذلك عند اكثر أصحابنا بين حال الزّوجيّة وعدمها وفي الأخبار دلالة عليه ومنع الشّيخ في الخلاف من الاجرة حال الزّوجيّة وهو قول الحنفيّة وقد تقدّم الكلام فيه وعلى القول بكون النّفقة للولد بوجوب الاجرة على الأب يكون مشروطاً بفقر الولد وغنى الأب فلو كان للولد مال وجب ان يعطى الامّ الاجرة منه .

ولا ينافيه ظاهر الاية فانّها اقتضت دفع الاب الاجرة وذلك لا يستلزم كونها من ماله ، فانّه لو كان المال من الولد يجب على الأب اعطاؤها منه ايضاً لانّه وليّه

و الزمخشرى نصر مذهب أبى حنيفة فقال : فايدة تخصيص الحوامل بالذكر أنالحمل ربما طال أمده فيتوهــم متوهم ان النفقة لا تجب بطوله فخصت بالذكر تنبيهاً على قطع هذا الوهم و غرص الزمخشرى أن يحمل التخصيص لهذه الفائدة كيلا يكون له مفهوم فى اسقاط النفقة لغير الحوامل لانأبا حنيفة يسوى بين الجميع فى وجوب النفقة» انتهى كلام ابن المنير.

الاجباري .

ولو كان الولد فقيراً وكان الأب ايضاً كذلك فالظّاهر وجوب الارضاع على الامّ بلا اجرة كما يجب عليها الانفاق عليه لو كان الأب معسراً فان الارضاع انفاق والأظهر اشتراط غنائها عن اجرة الارضاع فلو كانت بحيث لا وجه لمعاشها سواه قدمت على الولد فانّ النّفس مقدّمة على واجب النّفقة بالاجماع وحينئذٍ فيكون الاجرة من بيت المال لانّ ذلك من المصالح فتأمّل .

«وائتمروا بينكم بالمعروف» في الخلاف الايتمار بمعنى التّآمر كالاشتوار بمعنى التّشاور يقال : ائتمر القوم وتآمروا اذا امر بعضهم بعضاً والمعنى وليأمر بعضكم بعضاً ونحوه قال القاضي ونقل في مجمع البيان قولاً بانّ معناه قبول الأمر وملاقاته بالتّقبّل من الله تعالى . وقال الكسائي : أصله التّشاور ومنه يأتمرون بك اي يتشاورون .

قال في المجمع [١] : والأقوى عندي ان يكون المعنى وأمروا بالمعروف بينكم في امر الولد ومراعاة امّه حتّى لا تفوت الولد شفقتها وغير ذلك ويدلّ عليه قول امرىء القيس [٢] : « ويعدوا على الامّ ما يأتمر » يعني بما تريد نفسه لانّ الرّجل ربّما دبّر أمراً ليس برشد فيغدوا عليه ويهلكه انتهى .

وهو بعيد والأولى حمله على الوجه الأوّل وبه صرّح الشّيخ في التّبيان [٣] والمراد بالمعروف كونه على الوجه الجميل فى ارضاع الولد بحيث لا يضرّ بمال الولد ولا بنفس الولد فلا يزاد على اجرة المثل ولا ينقص الولد عن الرّضاع المعتاد .

« وان تعاسرتم » تضايقتم فيما بينكم ولم يرض أحدكم بما قاله الاخر .

« فسترضع له اخرى » فستوجد ولا تعوز مرضعة غير الامّ ترضعه وفيه طرف

---

(١) انظر مجمع البيان ج ١٠ ، ص ٣٠٨ .

(٢) البيت أنشده فى اللسان ج ۴ ، ص ٣٠ طبعة بيروت هكذا :

احار بن عمرو كانى خمر ... و يعدو على المرء ما يأتمر

(٣) انظر التبيان ج ٢ ، ص ٦٨٦ .

من معانبة الامّ على المعاشرة فانّ المساهلة من جانبها أنسب لانّها أشفق عليه بالنسبة الى الأب ، ولانّه لا ينقص منهاشيء بالحقيقة بخلاف الأب فانّه يخرج الاجرة من ماله وان كان من مال الولد على ما مرّ ، ولانّه ولدها فلو فرض النّقص من الاجرة لم يكن ضايعاً .

وقد يستفاد من الاية عدم جواز ارضاع غيرها لو لم يحصل التّعاسر من جانبها ورضيت بما رضى به الغير على ما قاله الأصحاب ، وجواز ارضاع غيرها لو حصل التّعاسر منها وعدم قبولها بما يقبل الغير، وعلى هذا أصحابنا ايضاً و في الأخبار دلالة عليه (١) .

« لينفق » اشارة الى كيفيّة الانفاق على المطلّقة بل الى الانفاق مطلقا بالنسبة الى من يجب نفقته .

« ذوسعة من سعته » اى بحسب حاله في السّعة والغنى مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ولا يخرج عن ذلك الى طرفي الاسراف والتّقتير اذ هما منهيّ عنهما .

« ومن قدر عليه رزقه » اى ضيّق عليه وهو الفقير الذي ليس في سعةٍ وغني .

« فلينفق ممّا آتاه الله » اي قدر حاله وطاقته من البلغة ولا يكلّف بالزّايد عليه كالأغنياء فانّه تعالى لم يعطه زايداً على ما عنده فلا يكلّفه الزّايد عليه كما اشار اليه بقوله :

« لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها » من القدرة والطاقة وهو اوضح دليل على انّ التكليف بما يشقّ لا يقع منه تعالى، فضلاً عن التكليف بالمحال مع انّ العقل يحكم به ضرورة .

« سيجعل الله بعد عسر يسراً » اي بعد ضيق سعةً وبعد فقر غنى او بعد صعوبة الأمر سهولة وهو تطييب لقلوب الفقراء بل لفقراء الأزواج ان انفقوا ما قدروا عليه ولم يقصروا ، ويمكن جعله على العموم بالنّسبة الى من يجب نفقتهم عليهم ووعد

---

(١) انظر الباب ٦٨ و ٦٩ و ٧٠ و ٨٠ من الوسائل من أبواب أحكام الاولاد ، و مستدرك الوسائل ج ٢ ، ص٦٢٣ و٦٢٤ .

لهم بحصول العوض وتبديل العسر باليسر امّا في الدّنيا او في الآخرة على سبيل منع الخلوّ فانّ رحمة الله أوسع من ذلك .

السابعة :

« يا ايّها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات » أراد بالنّكاح هنا العقد وهو امارة كونه حقيقة فيه ولعلّ في قصر الحكم على المؤمنات اشعاراً بعدم جواز نكاح الكافرات كما سلف او تنبيهاً على أنّ شأن المؤمن أن لا ينكح غير المؤمنة .

« ثمّ طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ » اي تجامعوهنّ كما هو الظّاهر المتبادر من لفظ المسيس .

« فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدّونها » تستوفون عددها من عددت الدّراهم فاعتدّها كقولك كلته فاكتال ، ويحتمل تعدّونها والاسناد اليهم للدّلالة على ان العدّة حق الأزواج كما اشعر به «فما لكم» والتّعبير يتم للدّلالة على عدم تفاوت الحكم بين أن يطلّقها وهي قريبة العهد من النّكاح وبين أن يبعد عهدها ويتراخى بها المدّة في حبالة الزّوج ثم يطلّقها ، وفي تعليق عدم العدّة على عدم المسيس دلالة ظاهرة على أنّ الخلوة بمجرّدها لا توجب العدّة كما قاله أصحابنا وتبعهم الشّافعية وقال أبو حنيفة [1] : حكم الخلوة الصّحيحة حكم المساس في وجوب العدّة وهو خلاف ظاهر القرآن .

« فمتّعوهنّ » ظاهره الأمر بالمتعة على الاطلاق وقد تقدّم ما يدلّ على الوجوب في المفوّضة غير المفروض لها مهراً امّا المفروضة فلها نصف المهر المفروض على تقدير عدم الدّخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ، ويمكن حمل الأمر على الرجحان المطلق فيكون مع عدم التّسمية واجبة ومع التّسمية مستحبّة بل يستحبّ في جميع المطلّقات وان دخل بهنّ على ما مرّت الاشارة اليه .

---

(۱) انظر المغنى لابن قدامه ج ۷، ص ۴۵۱ بل نقله عن أحمد والخلفاء وزيد وابن عمر وعروة و عدة اخر ، و الحق الذى هو مطابق للقرآن ما افاده المصنف و عليه الشيعة الامامية .

« وسرّحوهنّ » اي أخرجوهن من منازلكم لعدم حقّ لكم عليهن .

« سراحاً جميلاً » من غير ضرار ولامنع حقّ واجب من متعة ومهر وغيرهما ومن فسّره بالطّلاق فقد أبعد لانّه مرتّب عليه كالمتعة .

الثامنة :

« والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً » جمع زوج بمعنى الزّوجة « يتربصن بأنفسهنّ » اي يحبسنّها للعدّة « أربعة أشهر وعشراً » خبر عن الذين على حذف المضاف اي أزواج الذين يتوفّون الى آخره ، او انّ العايد في الخبر محذوف اي يتربّصن بعدهم كقولك : السّمن منوان بدرهم ، او أنّ التّقدير يتربّصن أزواجهم فلا حاجة الى تقدير العايد . وقوله عشراً بالتّأنيث تغليباً لليالي على الأيّام اذا اجتمعت في التاريخ .

وفي الكشاف : ولا تراهم قطّ يستعملون التّذكير فيه [1] ذاهبين الى الأيّام تقول : صمت عشراً ولو ذكّرت خرجت من كلامهم قال : ومن البيّن قوله تعالى : « ان لبثتم إلاّ عشراً » ثمّ قوله « ان لبثتم إلاّ يوماً » وقيل في سبب التّغليب انّ مبدأ الشّهر من اللّيل والأوائل أقوى من الثّواني ، وايضاً هذه الأيّام أيّام الحزن وأيام المكروه فخليق بأن تسمّى ليالي والخبر بمعنى الأمر كما مرّ غير مرّة .

ومقتضى الآية وجوب التّربّص المدّة المذكورة على كلّ من توفّى عنها

---

(١) الكشاف ج١ ، ص ٢٨٢ : وفى روح المعانى للالوسى .

« و ذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنيثه انما هى اذا ذكر المعدود واما عند حذفه فيجوز الامران ولعله أولى مما قيل » انتهى .

قلت : انظر البحر المحيط ج ٢ ، ص ٢٢٣ و ٢٢٤ و حاشيتهما : وانظر البحث فى شرح الاشمونى بحاشية الصبان ج ٤ ، ص ٥١ ، وشرح الرضى على الكافية طبعة اسلامبول ج ٢ ، ص ١٥٦ ، والحدائق الندية فى شرح الصمدية للعلامة الجليل القدر السيد على خان المدنى طبعة ١٢٧٤ هـ ق بالقطع الرحلى ، وفى قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٤٦ و ٢٤٧ فى البحث بيان لطيف دقيق جداً فليراجع .

زوجها سواء كانت مدخولاً بها اوصغيرة او كبيرة حتّى لوكانت رضيعة او كان زوجها المتوفّى عنها رضيعاً كانت كذلك حرّة او أمة لعموم اللّفظ فالتّخصيص يحتاج الى دليل .

قال القاضي [1] : عموم اللّفظ يقتضي تساوي المسلمة والكتابيّة فيه كما قاله الشّافعيّ والحرّة والأمة كما قاله الأصمّ والحامل وغيرها لكنّ القياس اقتضى تنصيف المدّة للامة والاجماع خصّ الحامل عنه بقوله : واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ . ثم قال : وعن عليّ عليه السلام وعن ابن عبّاس أنّها تعتدّ بأقصى الأجلين احتياطاً .

قلت : الحكم بتساوي المسلمة والكتابيّة فيه ممّا لا شبهة تعتريه ، امّا الحكم بتساوي الحرّة والأمة كما قاله الأصمّ فعليه اكثر اصحابنا نظراً الى ظاهر عموم الآية ويؤيّده الأخبار المعتبرة [2] الاسناد الدّالة على أنّ الحرّة والأمة سواء في الاعتداد من الموت كصحيحة زرارة [3] عن الباقر عليه السلام قال : انّ الحرّة والأمة كلتيهما اذا مات عنها زوجها سواء في العدّة إلاّ انّ الحرّة تحدّ والأمة لا تحدّ ونحوها من الأخبار .

---

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢۴۶ طبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر الباب ۴٢ و ۴٣ من أبواب العدد من الوسائل ج ١۵ ، من ص ۴٧١ الى ص ۴٧۶ طبعة الاسلامية ، و ص ١٧۶ و ١٧٧ من طبعة الاميرى ، و مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٢٣ ، و فى المواضع المذكورة ايضاً أخبار على كون عدة الامة فى الوفاة نصف عدة الحرة و سيشير المصنف الى ذلك .

(٣) انظر الوسائل الباب ۴٢ من أبواب العدد ، الحديث ٢ و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧۶ ، والكافى ج ٢ : ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها الحديث ١ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ١٧٠ ، و فى المرآت ج ۴ ، ص ٣٣ ، و فيه : « انـه صحيح » و فيه بيان من أراده فليراجع ، و رواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ١۵٧ الرقم ۵٢٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣۴٧ الرقم ١٢۴١ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ .

وذهب بعض أصحابنا الى تنصيف المدّة فيها كما ذهب اليه الشّافعيّ فأوجب عليها شهرين وخمسة أيّام لا لما ذكره الشّافعيّ من القياس فانّه باطل عندنا وعلى القول بصحّته فلا وجه لجريانه هنا لما عرفت من أنّ أمر العدّة تعبّد لا يجري فيه القياس كالكفّارات سلّمنا العلّة لكنّها من المستنبطة ، وتخصيص القرآن العظيم بمثلها مرغوب عنه بين محقّقي الأصول من العامّة بل لورود اخبار معتبرة الاسناد عن أئمّة الهدى عليهم السلام بذلك [1] :

روى محمّد بن مسلم [2] في الصّحيح عن الباقر عليه السلام قال : الأمة اذا توفّى عنها زوجها فعدّتها شهران وخمسة أيّام ونحوها من الاخبار منضمّاً الى ما دلّ على انّ الرّقّية مناط التّنصيف وذلك يوجب تخصيص الآية بها جمعاً بين الأدلّة .

وأجابوا عن الأخبار الأول بحملها على امّ الولد فانّها تساوي الحرّة في العدّة كما تدل عليه صحيحة سليمان بن خالد [3] قال : سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن

---

(١) فانك اذا راجعت الباب ٤٢ و ٤٣ من أبواب العدد من الوسائل و ج ٣ ،ص ٣٣ مستدرك الوسائل رأيت اخباراً بالتساوى و أخباراً بالتنصيف .

(٢) انظر الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد ، الحديث ٩ ، وهو فى طبعةالاميرى ج ٣ ، ص ١٧٧ ، و الحديث السابق عن زرارة كان فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٧٢ المسلسل ٢٨٥٣٩ و هـذا الحديث فـى المجلد المذكور ص ٤٧٣ المسلسل ٢٨٥٤٦ . و الحديث فـى التهذيب ج ٨ص١٥٤ ، الرقم ٥٣٦ ، و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٣٢٩ .

و روى الحديث في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٩ ، و فيه بعد نقل الحديث انه : « قد جمع الشيخ بين هـذه الاخبار بحمل الاولة علـى امهات الاولاد كما قيد به بعضها ، والاخيرة على غيرهن من الاماء » وقد اشار المصنف ايضاً الى هذا الوجه من الجمع .

(٣) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد الحديث ١ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص١٧٦ ، وفى طبعه الاسلامية ج ١٥ ، ص٤٧٢ المسلسل ٢٨٥٣٨ ، وفى الكافى ج٢ ، ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها ، الحديث ٢ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ،ص ١٧ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣٣ و حكم بصحة الحديث ، و روى الحديث فى التهذيب

الأمة اذاطلّقت ماعدتها ؟ ـ قال : حيضتان أوشهران قلت : فان توفّي عنها زوجها؟ـ قال : ان علياً عليه السلام قال في امهات الأولاد : لا يتزوجن حتى يعتددن أربعة أشهر وعشراً وهن اماء . والى هذا القول يذهب شيخنا أبو جعفر في نهايته واختاره العلامة واكثر الأصحاب وحاصله الفرق بين كون الأمة ذات ولد وغير ذات ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الآية قوى ، وتعارض الأخبار يوجب التساقط ، وظاهر الشيخ في التبيان [١] الميل اليه واما ما ذكره القاضي من الاجماع على تخصيص الحامل عنها بقوله : واولات الأحمال الى آخره فغير معلوم بل ولا مظنون ، واي اجماع ثبت عندهم مع مخالفة مثل أميرالمؤمنين علي عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة ، وقد عرفت أن آية اولات الأحمال ظاهرة في المطلقات لدلالة السياق على ذلك .

فان قيل : اذا كانت هذه الآية في المطلقات فماوجه الحكم بما تقولونه معاشر الامامية من كون عدة المتوفى عنها الحامل أبعد الأجلين من الوضع والمدة ؟ -

قلنا : نحن نثبت ذلك بدليل من خارج فان الأحكام ليست بتمامها معلومة من القرآن بل السنة قد بينت كثيراً منها وفيما نحن فيه قد تظافرت أخبارنا به [٢] .

روى الحلبي [٣] في الحسن عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال : المتوفى عنهازوجها

ج ٨ ، ص ١٥٣ الرقم ٥٣٠ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٨ الرقم ١٢٣٩ ، و في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ وفيه بيان : «قوله حتى تحيض ليس في بعض النسخ و هو الصواب» انتهى .

(١) انظر التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) انظر الباب ٣٠ و ٣١ و ٤٣ من أبواب العدد من كتاب الوسائل ، و ص ٢١ الى ٢٢ من كتاب مستدرك الوسائل ج ٣ .

(٣) الوسائل الباب ٣١ ، من أبواب العدد ، الحديث ١ ، ج ٣ ، ص ١٧٤ طبعة الاميرى ، و ج ١٥ ، ص ٤٦٥ المسلسل ٢٨٤٨٦ و اللفظ في الوسائل : «الحامل المتوفى» وليس لفظ الحامل في الكافي و التهذيب بل اللفظ فيهما كما في المتن ، والحديث في الكافي باب عدة الحبلى المتوفى عنها زوجها ج ٢ ، ص ١١٥ ، الحديث ٢ ، و هو في طبعة

تنقضى عدتها بآخر الأجلين ونحوها من الاخبار ، على انا اذا قلنا بعموم اولات الأحمال للمطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن فلنا ان نثبت أبعد الأجلين في الحامل باعتبار ان المتوفى عنها مطلقا قددخلت تحت عامين ولا وجه للجمع بينهما إلا بذلك فانها اذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضى الأشهر لم يكن بدأ من الأشهر والا لم نكن عاملين بآيتها ، ولو تقدمت الاشهر على الوضع لم يكن بد من وضع الحمل وإلا لم نكن عاملين بآية والّذين يتوفون الآية وعلى ما قلناه يكون عاملين بالايتين معاً فيتم ما قاله أصحابنا .

واعلم ان أصحابنا أجمع على ان وجوب العدة على المتوفى عنها من حين بلوغ الخبر وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاةالزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا : ويدل عليهان الصغيرة الّتيلاعلم لها يكفي فيانقضاء عدتها هذهالمدة وفيه نظر .

وقد يكون في قوله « يتربصن بأنفسهن » دلالة على ما قلناه اذ المراد به حبس أنفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق بدون وصول الخبرولوجوب الحداد عليها اي ترك الزينة في جميع تلكالمدة لأجلموتالزوج وهوانما يكون بعد العلم وذلك ظاهر و في الأخباردلالة عليه [1] ايضاً كما انفيها دلالة على ان المطلقة تعتبر حساب عدتها منحين وقوع الطلاق لابلوغ الخبر والى هذا يذهب الأكثر وقيل : يشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات ايضاً إلا ان الأصحاب حكموا بشذوذها وندرتها ولم يعملوا عليها .

واستدل العلامة على الاول بظاهر قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن

الاخوندى ج ٦ ، ص ١١٤ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٥٠ الرقم ٥١٩ ، و فى المرآت ج ٤ ، ص ١٩وفيه انه : « حسن » .

قلت : و ذلك لوجود ابراهيم بنهاشم فى سند الحديث وقد بينا غير مرة انه الصحيح و فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٠ ، و بعده بيان : « يعنى انه اذا كانتحبلى » انتهى .

(١) انظر الباب ٢٨ من أبواب العدد من الوسائل ومستدرك الوسائلج٣ ، ص ٢١ .

ثلاثة قروء » قال : دل بمفهومه على ان ابتداء التربص من حين الطلاق لانه وصف صالح للعلية علق عليه الحكم ظاهراً وعقب بالفاء الدالّة على السببية فتثبت العلية .

وفي الاستدلال بها نظر فانها الى الدلالة على الاعتداد من حين بلوغ الخبر أقرب اذ الظاهر من قوله : « يتربصن بأنفسهن » حمل أنفسهن وحبسها على التربص وذلك انما يكون مع العلم كما عرفت والاولى عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالأخبار ، فانها تدل على ان ظاهر الاية غير مراد وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتأمل .

« فاذا بلغن أجلهن » اى انقضت عدتهن « فلا جناح عليكم » أيها الحكام او المسلمون جميعاً .

« فيما فعلن في أنفسهن » من التّعرّض للخطّاب وارادة التّزويج وساير ما حرم عليهنّ للعدّة « بالمعروف » اى بالوجه الّذى لا ينكره الشّرع فيفهم انّهن لو فعلن ما هو منكر شرعاً كان على الحكّام بل على آحاد المسلمين الّذين يقدرون على المنع أن يمنعوهنّ من باب الحسبة الشّرعيّة والأمر بالمعروف فان قصّروا في ذلك كان عليهم الجناح والاثم .

« والله بما تعملون خبير » فيجازيكم على أعمالكم وفيه ترغيب وترهيب كما وقع التّعقيب به في اكثر الأحكام بعثاً على الاهتمام باقامة حدودالله قال في المجمع [1] : وهذه الآية ناسخة لقوله : والّذين يتوفّون منكم ويذرون ازواجاً وصيّة لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج الاية وان كانت متقدّمة عليها في التّلاوة وقال عندذكر تلك الاية : اتّفق العلماء على أنّ هذه الاية منسوخة .

وروى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : كان الرّجل اذا مات اُنفق على امرأته من صلب المال حولاً ثمّ اخرجت بلا ميراث ثمّ نسخها آية الرّبع والثّمن فالمرأة ينفق عليها من نصيبها قال [2] : وعنه عليه السلام : نسختها يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر

(١) انظر المجمع ج ١ ، ص ٣٧٧ وكذا التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) رواهما في المجمع عند تفسير الاية ٢٤٠ من سورة البقرة ج ١ ، ص ٣٤٥ ،

وعشراً ، ونسختها آية المواريث يعني أن الاية الّتي نحن فيها نسخت المدّة اعنى الحول وآية المواريث نسخت الوصيّة بالنّفقة .

وليس المراد بعدم النّفقة لها في أيّام العدّة ثبوت ذلك على الاطلاق بل اذا كانت حايلاً امّا لو كانت حاملاً فانّ المشهور بين علمائنا ثبوت الانفاق عليها لكن من نصيب ولدها الّذى في بطنها وانكره ابن ادريس وحكم بعدم وجوب الانفاق عليها نظراً الى أنّ الانفاق حكم شرعيّ يحتاج الى دليل والاصل العدم ، وفي الاخبار ما يدلّ على المشهور [(١)] وتحقيقه يعلم من خارج ، امّا السّكنى لها فقد أثبتها الشافعي مدة الأربعة أشهر وعشراً ونفاها أصحابنا وتابعهم الحنفيّة وتمام ما يتعلّق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع .

التاسعة :

« الطّلاق مرّتان » اى الطّلاق الشّرعيّ تطليقة بعد تطليقة على التّفريق لا الجمع والارسال فالمراد بالمرّتين مجرّد التّكرير والوقوع مرّة بعد اخرى نحو ارجع البصر كرّتين اى كرّة بعد كرّة لا كرّتين اثنتين ومثله التّثنائي الّذى يراد به مجرّد التّكرير نحو قولهم لبّيك وسعديك وأخواتهما ولفظ الكلام خبر لكنّه

و رواهما العياشى ج ١ ، ص ٢٢٩ الرقم ٤٢٦ و ٤٢٧ ، و نقلهما عن العياشى فى البرهان ج ١ ، ص ٢٣٢ ، و نقلهما فى البحار طبعة كمپانى ج ٢٣ ، ص ١٢٨ . و فيه حديث آخر ايضاً عن تفسير النعمانى عن أميرالمؤمنين عليه السلام يويد مفاد حديثى العياشى و فيه ذكر حديث النعمانى و رواه ابن قولويه عن سعد بن عبدالله باسناده عنه عليه السلام .

و ترى الاحاديث الاربعة فى طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٩٠ و ١٩١ ، و قال المحدث الكاشانى فى تفسير الصافى عند تفسير الاية ٢٤٠ بعد نقل الحديثين عن المجمع والعياشى :

« أقول : يعنى نسخت المدة بآية التربص والنفقة بآيات الميراث و آية التربص وان كانت متقدمة فى التلاوة فهى متأخرة فى النزول » انتهى .

(١) انظر الباب ٩ و ١٠ من أبواب النفقات من الوسائل ترى أخباراً تدل على المشهور وأخباراً تدل على عدم وجوب النفقة حتى من مال الحمل و البحث مبسوط فى الكتب الفقهية .

في معنى الامر اى طلّقوا دفعتين .

« فامساك بمعروف او تسريح باحسان » تخيير للازواج بعد أن علّمهم كيف يطلّقون بين أن يمسكوا النّساء بحسن العشرة والقيام بحقهنّ الواجب عليهم وبين أن يسرّحوهنّ السّراح الجميل الّذى علمهم ايّاه من كونه غير مشتمل على اضرار ويحتمل أن يكون حكماً مبتدء لبيان حال الزّوجية من الامساك وعدمه كما احتمله القاضي .

وعلى هذا ففى الاية دلالة على اشتراط وقوع الطّلاق مفصّلاً بان يطلّق ثمّ يراجع ثمّ يطلّق اخرى ان شاء وهكذا ولا يجوز الجمع بين طلقتين او ثلاث على الأرسال في كلام واحد كأن يقول : هي طالق طلقتين او ثلاثاً ، او طالق وطالق وطالق او يكرّر وهي طالق وعلى هذا أصحابنا أجمع ووافقهم الحنفيّة وفي وقوع الواحدة على ذلك التّقدير خلاف بينهم وتفصيله يعلم من خارج وحينئذٍ فتكون الطّلقة الثّالثة مستفادة من قوله : فان طلّقها فلا تحلّ له الى آخره كما سيجيىء .

قال ابن ادريس : وهذا مذهبنا ولا يستفاد من الاية على هذا الوجه اعتبار تفريق الطّلقات على الاطهار بمعنى أن يوقع كلّ طلقة في طهر غير طهر المواقعة اذ ليس فيها على هذا الوجه إلّا نفي الأرسال امّا كون التّطليق الثّاني في طهر غير طهر المواقعة وغير طهر التّطليق الاوّل فلا .

ومن ثمّ ذهب اكثر أصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثّلاث في طهر واحد بل في مجلس واحد مع تخلّل الرّجعة بين التّطليقات لا بدونه .

واستدلّ الشّافعيّ [1] على جواز ارسال الثّلاث بحديث العجلانيّ الّذى لاعن امرأته فطلّقها ثلاثاً بين يدى رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه وهو عن الدّلالة بمعزل اذ لم يثبت في متن الخبر ما يدلّ على انّ وقوع الثّلاث كان بطريق الأرسال

---

(۱) انظر الكشاف ج ۱ ، ص ۲۴۷ و قال ابن حجر فى الكاف الشاف : « ذيله متفق عليه من حديث سهل بن سعد لكن قيل : ان قوله «فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمرها (ص) بطلاقها» من كلام الزهرى رواية عن سهل » .

وجاز أن يكون مع الفاصلة بالرّجعة ولو في مجلس واحد كما اشرنا اليه على انّ في الجمع بين الملاعنة والطّلاق تأمّلا .

ويحتمل أن يكون معنى الاية : الطّلاق الرّجعي ّ الّذى ثبتت فيه الرّجعة مرّتان وذلك أنّ الرّجل في الجاهليّة كان يطلّق امرأته ثمّ يراجعها قبل ان تنقضى عدّتها ولو طلّقها الف مرّة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجائت امرأة الى عايشة فشكت أنّ زوجها يطلّقها ويراجعها يضارّها بذلك فذكرت عايشة ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت .

فعلى هذا الاية متعلّقة بما قبلها والمعنى انّ الطّلاق الّذى يملك الرّجعة فيه مرّتان اذ لا رجعة بعد الثّالثة فامساك بمعروف اى بالرّجعة الثّانية على الوجه الّذى لا ينكر في الشّرع او تسريح باحسان بان يطلّقها الثّالثة فتبين منه ويؤيده. ما روى [1] انّه سئل ﷺ اين الثّالثة ؟ — فقال ﷺ : او تسريح باحسان . او بأن لا يراجعها حتّى تبين بالعدّة وليس في أصحابنا من يذهب الى هذا الوجه بل الذّاهب اليه الشّافعيّة المجوّزين للجمع بين الطّلقات الثّلاث :

قالوا : لانّه تعالى بيّن في الاية الاولى أنّ حقّ الزّوجة ثابت للزّوج ولم يذكر أنّ ذلك الحقّ ثابت دائماً او الى غاية معيّنة فكان ذلك كالمجمل والعامّ فيفتقر الى مبيّن فذكر عقيبه أنّ الطّلاق المعهود السّابق الّذى يثبت فيه للزّوج حقّ الرّجعة هو ان يوجد طلقتان فقط ، فاذا وصلت التّطليقة الى هذه الغاية بطل حقّ الرّجعة .

والطّلاق بمعنى التّطليق كالسّلام بمعنى التّسليم ويؤيّد الاوّل انّه الظاهر من الاية اذ المتبادر منه الطّلاق الشّرعى ّ لاالرّجعي وسيجيىء تمام تفسير الاية .

---

(١) الكشاف ج ١ ، ص ٢٧٣ ، و فى الكاف الشاف : « انه أخرجه الدار قطنى» .
قلت : انظر سنن الدارقطنى ج ۴ ، ص ٣ و ۴ . ولنافى هذا البحث بيان مبسوط فى تعاليقنا على كنز العرفان ج٢ من ص ٢۶۵ الى ص ٢٧۶ فراجع .

العاشرة :

« فان طلّقها » اى طلّق الزوج الزوجة الّتي طلّقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثّاني ويزيد فيه احتمال أن يكون تفسيراً لقوله او تسريح باحسان كما قاله القاضي[1] .

« فلا تحلّ له من بعد » من بعد الطّلقات الثّلاث « حتّى تنكح زوجاً غيره» حتّى تتزوّج غيرالمطلّق ومقتضى مفهوم الاية توقّف حلّها للزّوج الاوّل مع حصول الطّلقات الثّلاث على نكاح المحلّل سواء كانت العدّة بعد الطّلاق مستوفاة ام لاوعليه الأخبار الصّحيحة .

وقال عبدالله بن بكير : انّ استيفاء العدّة الثّالثة يهدم التّحريم فلا يحتاج الى المحلّل استناداً الى رواية اسندها[2] الى زرارة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام

(۱) انظر البيضاوى ج ۱ ، ص ۲۴۲ طبعة مصطفى محمد .

(۲) انظر التهذيب ج ۸ ، ص ۳۵ الرقم ۱۰۷ ، والاستبصار ج ۳ ، ص ۲۷۶ الرقم ۱۸۲ ، والوسائل الباب ۳ من أبواب اقسام الطلاق الحديث ۱۶ ، وهو في طبعة الأسلامية ج ۱۵ ، ص ۳۵۵ المسلسل ۲۸۱۵۸ . وفى طبعة الاميرى ج ۳ ، ص ۱۵۸ .

و رواه فى الوافى الجزء ۱۲ ، ص ۱۵۴ ثم قال : « بيان هذا الخبر رده فى التهذيبين بالطعن فى رواية ابن بكير وهو الذى وثقه فى فهرسته وعده الكشي من فقهائنا ، و ممن أجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه والاقرار له بالفقه ولوكان مطعوناً ولا سيماً بمثل هذا الطعن المنكر لارتفع الوثوق عن كثير من أخبارنا الذى هو فى طريقه .

و ايضاً مضمون هذه الرواية ليس منحصراً فيما رواه بل هو مما تكرر فى الاخبارونقله غير واحد من الرجال كما مضى و يأتى فالصواب أن يحمل أحد الخبرين المتنافيين على التقية و كذا كلام ابن بكير ، ونسبة قوله تارة الى رفاعة و اخرى الى الرأى فانه ينبغى أن يحمل على ضرب من التقية » انتهى ما فى الوافى ، ولصاحب الوسائل ايضاً بيان توجيهات من شاء فليراجع و على اى فما ذكره المصنف من الوجه الاول والثانى من وجوه الضعف ذكره الشيخ فى التهذيب و اما ما أفاده من الوجه الثالث ، وهو مخالفته لظاهر الاية فيكون مردوداً تام لا غبار عليه فنور الله مضجعه الشريف .

يقول : الطّلاق الّذي يحبّه الله والّذي يطلّق فيه الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل أن يطلّقها في استقبال الطّهر بشهادة شاهدين وارادة من القلب ثمّ يتركها حتّى تمضى ثلاثة قروء فاذا رأت الدّم من أوّل قطرة من الثّالثة وهو آخر القروء لأنّ الأقراء هي الأطهار فقد بانت منه وهي أملك بنفسها فان شاءت تزوّجت وحلّت له فان فعل هذا بها مائة مرّة هدم ما قبله وحلّت بلازوج الحديث .

وهو ضعيف من وجوه : الاوّل انّ عبدالله بن بكير فطحيّ فلا يعتمد بروايته .

الثّاني اختلاف سند الرّواية فتارة أسندها الى زرارة واخرى الى رفاعة ومع ذلك نسبها الى نفسه حيث قال لمّا سئل عنه : هذا ممّا رزقني الله من الرّأى وظاهره انّها ليست برواية وقد قال الشيخ : انّ اسنادها الى زرارة وقع نصرةً لمذهبه الّذى أفتى به لمّا رأى أنّ أصحابه لايقبلون مايقوله برأيه قال : وقد وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحقّ الى الفطحيّة ما هو معروف والغلط في ذلك أعظم من الغلط في اسناد وفتيا يعتقد صحّتها لشبهة دخلت عليه الى بعض أصحاب الائمّة عليهم السلام .

الثالث انّها مخالفة لظاهر الاية فيكون مردوداً .

واستدلّ بظاهرها من اكتفى بنكاح البالغة من دون الوليّ ومن جوّز للمرأة أن تعقد على نفسها لانّه اضافه اليها ، والقول بانّ الاسناد اليها من حيث انّ نكاح الوليّ نكاحها او انّها في الثّيّب والكلام في البكر لا يخفى ما فيه .

ومقتضى الاية الاكتفاء بالعقد كما هو الظّاهر من اطلاق النّكاح واخذ ابن المسيّب بظاهره فاكتفى بالعقد في التّحليل والاجماع على خلافه سابقاً و لاحقاً اسقط اعتباره واوجب الوطي في القبل في التّحليل ، وفي الاخبار من الفريقين دلالة على اعتبار ذلك ايضاً [1] وهو الّذى أوجب تقييد الاية .

---

(١) فانظر من كتب اهل السنة سنن البيهقى ج ٧ ، من ص٣٧٣ الى ص ٣٧٦ و فى كلها اعتبار ذوق الرجل عسيلتها وذوق المرأة عسيلته .

و انظر من كتب الشيعة الوسائل الباب ٤ الى الباب ٧ من أبواب أقسام الطلاق وهو فى طبعة الاميرى ج٣ ، من ص١٥٨ الى ص ١٦٠ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص

• • • • • • • • • •

---

۳۵۷ الى ص ۳۶۶ ، وانظر مستدرك الوسائل ج ۳ ، من ص ۱۲ الى ص ۱۴ و في بعضها التعبير بالدخول صريحاً ، وفي بعضها التعبير بذوقة عسيلتها ، وفي بعضها التعبير بذوقه عسيلتها و ذوقها عسيلته.

ولعلك تقول : قد ذكرت في تذييلك على كنز العرفان ج ۲ ، ص ۲۸۰ : انه ليس في أخبار الشيعة قيد ذوقها عسيلته .

قلت : انما اردنا انه ليس في الكتب الاربعة المعروفة والا فقد روى العياشي ج ۱ ، ص ۱۶۶ بالرقم ۳۶۴ عن سماعة بن مهران قال : سألته عن المرأة التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره قال : هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة فهي التي لاتحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره وتذوق عسيلته ويذوق عسيلتها وهو قول الله : الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ، التسريح التطليقة الثالثة . انتهى حديث العياشي .

و رواه في الوسائل الباب ۴ من أبواب أقسام الطلاق الحديث ۱۳ ، وهو في طبعة الاميرى ج ۳ ، ص ۱۵۹ ، وفي طبعة الاسلامية ج ۱۵ ، ص ۳۶۱ المسلسل ۲۸۱۷۱ و رواه في البرهان ج ۱ ، ص ۲۲۱ ، و رواه في البحار ج ۲۳ ، ص ۱۲۹ طبعة كمپاني و في طبعة الاسلامية ج ۱۰۴ ، ص ۱۵۵ ، و ترى في البحار و تفسير العياشي و البرهان و نور الثقلين ايضاً أخباراً كثيراً على اشتراط الدخول .

وحيث جرى حديث العياشي وذوق العسيلة يناسب لنا نقل ما أفاده السيد الرضي قدس سره في معنى العسيلة و سر التصغير فنقول :

قال قدس سره في ص ۳۸۸ طبعة مطبعة الفجالة بالقاهرة الرقم ۳۰۴ من كتابه المجازات النبوية بعد نقل حديث العسيلة :

« و هذه استعارة كأنه عليه الصلوة والسلام كنى عن حلاوة الجماع بحلاوة العسل وكان مخبر المرأة و مخبر الرجل كالعسلة المستودعة في ظرفها فلا يصح الحكم عليها الا بعد الذوق منها وجاء عليه السلام باسم العسلية مصغراً لسر لطيف في هذا المعنى وهو انه أراد فعل الجماع دفعة واحدة وهو ما تحل المرأة به للزوج الاول فجعل ذلك بمنزلة الذوق القابل من العسلة من غير استكثار منها ولا معاودة لا كلها فأوقع التصغير على الاسم وهو في الحقيقة للفعل .

و ذلك بالعكس من التصغير في البيت المشهور وهو من أبيات الكتاب ، وانشدناه

. . . .

الشيخان أبو الفتح عثمان بن جنى و أبو الحسن على بن عيسى الربعى و ذلك قول الشاعر :

يا ما اميلح غزلاناً شدن لنا   من هاؤليا نكن الضال والسمر

فأوقع الشاعر التصغير على الفعل فى الظاهر و ذلك غير جائز و انما أراد به على الحقيقة تصغيراً لاسم المصدر الذى هـو الملاحة فهذا الشاعر كما ترى صغر الفعل و أراد الاسم و هو عليه الصلوة و السلام فى الخبر صغر الاسم واراد الفعل » انتهى ما فى المجازات النبوية .

وهذا البيان منه من كون المراد تشبيه لذة الجماع بالعسل و كون سر استعمال العسيلة مصغراً كون المراد فعل الجماع دفعة واحدة مما يناسب أن يكتب بالقباطى بماء الذهب وأتم بمراتب وأنسب لقبول الذوق السليم لفهم المعنى من ألفاظ الاحاديث من قول الاخرين من كون المراد تشبيه النطفة او ماء الرجل بالعسل .

ويشهد لذلك ما ورد عن عائشة عن النبى (ص) أنه قال : العسيلة الجماع ، رواه ابن تيمية فى منتقى الاخبار كما فى نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٦٩ .

وتأنيث العسل مع أن لفظ العسل يذكر باعتبار تقدير اللذة المشبهة لذة الجماع بلذته ومجيىء التصغير للتقليل فى العدد بتصريح من كتب أهل الادب ، وأجمعوا على مجيئه لاحدى الفوائد .

١ ـ تحقير الشأن كرجيل .

٢ ـ تقليل الذات أو الكمية كبغيل و دريهمات .

٣ ـ تقريب المنزلة او المسافة كصديق و قبيل و بعيد .

٤ ـ التعطف و التحبب كبنى و اخى .

و انما اختلفوا فى خامس الفوائد وهو التعظيم مثل دويهية تصفر منها الانامل ومن أنكر هذه الفايدة كالمحقق الرضى جعل المعنى ان أصغر الاشياء قد يفسد الأصول العظام ، و قول عمر لابن مسعود : كنيف مليء علماً نقلناه فى كنز العرفان ج ٢ ، ص ١٥٦ . ويمكن توجيهه بما وجه به المحقق الرضى الدويهية .

وعلى اى فلم يختلف أحد فى احدى الفوائد الاربعة المتقدمة ولا نريد اطالة سرد الكلام بذكر المصادر ولكن نذكر بعضها لئلا يتوهم القارىء انا نتكلم فى شيء من دون التوجه الى مصادر البحث . فانظر شرح الرضى على الشافية ج ١ ، ص ١٨٩ و ١٩٠ طبعة مصطفى محمد ، و

• • • • • • • • • •

همع الهوامع ج ٢ ، ١٨٥، والمقرب لابن عصفور ج ٢ ، ص ٨٠ ، وجامع الدروس العربية ج ٢ ص ٨٥ ، وشرح النظام على الشافية و ليس فى الطبع الذى عندى منه رقم الصفحات حتى أبينه ، وشرح الاشمونى بحاشية الصبان ج٤ ، ص ١٥٧ ، والموجز فى قواعد اللغة العربية لسعيد الافغانى طبعة دار الفكر ص ١٥٦ .

وقد صرح علماء الادب من الحفاظ ممن شرح الحديث بأن التصغير فى الحديث للتقليل فصرح ابن حجر فى فتح البارى ج ١١ ، ص ٣٩١ بذلك الا انه جعل المعنى : ان القدر القليل كاف ومثله ما فى شرح عون المعبود طبعة الافست لاسماعيليان ج ٢ ، ص ٢٦٣ فى شرح سنن أبي داود وكذلك فى نيل الاوطار ج٦ ، ص ٢٧ الا انهما جعلا المعنى : ان القدر القليل بان تغيب الحشفة فى الفرج وقريب منه فى المعنى مافى شرح النووى على صحيح مسلم ج ١٠ ص ٣ من تغيب الحشفة فى قبلها وادعى اتفاق العلماء على ذلك .

وعندى ان هذا المعنى لايناسب الحديث اما الاول وهو كفاية القدر القليل من غير تقييد بتغيب الحشفة فى الفرج فلان شكاية امرأة رفاعة انما كانت عن عبد الرحمن بن الزبير من أجل ان ما معه مثل هدبة الثوب وهدبة الثوب بفتح الهاء و قيل بضم الهاء وسكون المهملة وحكى صحة ضمها أيضاً بعدها باء موحدة مفتوحه هى طرف الثوب لم ينسج ، و معلوم امكان القدر القليل وان كان مامعه مثل هدبة الثوب .

نعم من قيد القليل بتغيب الحشفة يمكن ان لايقدر من معه مثل هدبة الثوب على ذلك الا ان فى بعض الاحاديث الواردة عن النبى (ص) التعبير بعد ذلك بقوله (ص) : كما ذاق الاول ، انظر البخارى بشرح فتح البارى ج ١١ ، ص ٢٨٣ و عمدة القارى ج ٢٠ ، ص ٢٣٧ ومعلوم ان ذوق الاول لم يكن مجرد التغيب .

وترى حديث ذوق العسيلة فى الموطأ بشرح الزرقانى ١١٥١ الى الرقم ١١٥٣ من ص ١٣٧ الى ص ١٣٩ ج٣ من الشرح طبعة مطبعة الاستغاثة بالقاهرة الا ان الشارح استفاد كفاية الجماع دفعة واحدة من توحيد لفظ العسيلة ولم يتعرض لسر التصغير فالذى يقبله الطبع السليم والذوق المستقيم هو ماأفاده الاديب البارع المحقق المدقق الشريف الرضى اعلى الله مقامه الشريف .

هذا ولكن عندى فى كلامه موضع من النظر :

ويمكن ان يراد من النّكاح هنا الوطى لوروده بمعناه في غيرها من الايات فليكن هنا كذلك ، ويؤيّده انعقاد الاجماع على عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفاداً من لفظ الزّوج .

و ذلك أن قوله قدس‌سره فى ماامليح : هو من‌أبيات‌الكتاب ، المتبادر من‌لفظ الكتاب حيث يستعمله أهل الادب هو الكتاب لسيبويه ولم اظفر عليه فى الكتاب ولم نرمن‌اسنادانه من شواهد الكتاب بل لعل قائله لم‌يولد قبل وفات سيبويه و سنذكر مصادر نقل قائله فممن نسب اليه الباخرزى وليس المراد صاحب دمية‌القصروان‌اشتهر بالباخرزى اذ وفاته‌كان فى سنة ٤٩٧ فلا يستشهد مثل‌الشريف‌الرضى بشعره وان فرض‌حيوته فى زمن‌الشريف طفلا وهذا الباخرزى على‌بن‌الحسن بن‌على‌بن أبى طيب الباخرزى .

و أما من نسب اليه البيت (يا ماامليح) فهوأحمد بن‌الحسين الباخرزى المعروف ان وفاته سنة ٤٣٥ وقد نقل فى الاعلام‌ج ١ ، ص ١١٢ عن الدر الفريد ان ولادته فى سنه٣٣٢ ووفاته فى سنة ٤١١ فيكون مقارباً لعصر الشريف الرضى حيث ان مولد الشريف‌كان سنة ٣٥١ و توفى فى‌سنة ٤٠٦ على الاصح و ان قيل ٤٠٤ أيضاً و لعله من سهو النساخ فان اكثر العلماء الاثبات ذكروا عمره ٤٧ عاما وهوينطبق على كون سنة وفاته ٤٠٦ .

و اما المصادر التى ترى فيها الاقوال فى‌قائل البيت (يا امليح) فانظر الدرر اللوامع على همع الهوامع ج ١ ، ص ٤٩ بالتفصيل و فى ج ٢ ، ص ١١٩ بالاجمال ، و الخزانة للبغدادى المطبوع بالافست ج ١ ، من ص ٤٥ الى ص ٤٨ ، وفى الطبعة التى طبعت بالطبع الحروفى الى الشاهد الحادى و الثلاثين بعد المائة ولما يطبع ما بعده فى ج ١ ، من ص٦٥ الى ص ٦٩ و أشار بالاجمال أيضاً فى المطبوع بالافست ج ٤ ، ص ٩٥ .

وترى الاقوال‌فى قائله ايضاً فى‌شواهد العينى المطبوع بهامش الخزانة ج ١ ص٤١٦ الى ٤١٨ فى شواهد اسم الاشارة لابن عقيل وفى هامش ج ٣ ، ص ٤٤٤ فى شواهد باب التعجب لابن الناظم .

و ترى الاقوال أيضاً فى شواهد السيوطى لابيات المغنى طبعة لجنة التراث العربى بتحقيقات وتعليقات للشنقيطى سنة ١٣٨٦ ، ص ٩٦١ الرقم ٨٥٤ ، وشرح البغدادى لشواهد صرف الرضى ج ١ ، ص ١٩٠ طبعة ١٣٨٥ بتحقيق ثلاثة من كبار المدرسين فى الكلية العربية وكذا ص ٢٨٠ .

وعلى هذا يعتبر كون الزّوج الثّاني ممّا يصلح للوطي بان يكون بالغاً وعليه رواية علي بن الفضل [١] قال : كتبت الى الرّضا عليه السلام : رجل طلّق امرأته الطّلاق الّذى لا يحلّ له إلاّ ان تنكح زوجاً غيره فتزوّجها غلام لم يحتلم قال : لا حتّى يبلغ، الحديث ونحوها.

واطلاق النّكاح ينصرف الى الدّائم لانّه المتبادر عند الاطلاق ويؤيّده قوله : « زوجاً غيره » لظهوره فيه وكذا قوله : « فان طلّقها » اى الزّوج الثّاني اى المحلل « فلا جناح عليهما » اى لا اثم ولا حرج على الزّوجين « أن يتراجعا » اى يرجع كلّ واحد منهما الى صاحبه بعقد مستأنف بعد انقضاء العدّة من المحلّل لمكان الوطي المعتبر .

« ان ظنّا ان يقيما حدود الله » المتعلّقة بالزّوجيّة من حسن الصحبة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة عليهما ، والتّقييد بالظّنّ لانّ العلم مغيب عنهما لا يعلمه إلّا الله .

ومقتضى التّقييد عدم جواز التّراجع بدون ذلك الظّنّ سواء تيقّنا العدم او ظنّاه او تساوى الطّرفان عندهما لما في ذلك من استلزام الدّخول في المحرّم فيكون حراماً ويحتمل عدم اعتبار هذا المفهوم وجواز التّراجع بدون القيد نظراً

---

(١) انظر الباب ٨ من أبواب أقسام الطلاق من الوسائل ، الحديث ١ . و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٠ ، وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٦٧ المسلسل ٢٨١٩٥ ، و هو فى فروع الكافى ج ٢ ، ص ١٠٣ باب التى لاتحل لزوجها الحديث ۶ ، و فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ٧۶ ، و فى المرآت ج ۴ ، ص ٨ و فيه انه : « ضعيف على المشهور » . و رواه فى التهذيب ج ٨ ، ص٣٣ الرقم١٠٠، والاستبصار ج٣ ، ص ٢٧۴ الرقم٩٧۵ ، وفى الوافى ج ١٢ ، ص ۴٧ . وتتمه الحديث : فكتبت اليه : ماحد البلوغ ؟ـ فقال : ما اوجب الله على المؤمنين الحدود .

والظاهر ان قول المجلسى قدس سره : انه ضعيف على المشهور لكون سهل فى طريقه وقد بينا فى ج ١ ، ص ٣۵٢ من مسالك الافهام اعتبار أحاديثه .

الى انّ المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن فايدة سواه .

ولعلّ الفايدة في التقييد الاشارة الى تأكيد حسن المعاشرة وعدم الخروج عن الطاعة اذ يرجعان الى المفارقة على تقدير عدم ذلك فلا يترتب الاثر على الزوجية وكيف كان فلا ينبغي الريب في صحة العقد اذ نهاية ذلك انه فعل حراماً والنهي في غير العبادة لا يوجب البطلان ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فلا ريب في الصحة .

واستدلّ بعض العامّة بظاهر الاية على حصول التحلل للزوج الأول بمجرد التراجع عقيب ما يطلقها الزوج الثاني من غير عدة بدلالة فا التعقيب وفيه نظرفان الاية مخصوصة بقوله : والمطلقات يتربصن بأنفسهن الاية حيث دلّت على وجوب التربص مطلقا .

هذا وقد اختلف في النكاح بشرط التحليل فجوّزه أبو حنيفة وحكم بصحته على كراهية وقيل : لا يصح العقد ولا الشرط فلا تحلّ للأول ولا للثاني وعلى هذا أصحابنا والشافعية لانّ الشرط مناف لمقتضى العقد اذ مقتضاه صحة بقاء الزوجية وعدم وجوب الطلاق فيكون بمثابةاشتراط العدم ولان عقد النكاح لا يبطل مع صحته من دون طلاق او فسخ فيكون الشرط باطلاً وهو يستلزم بطلان المشروط .

وقد يستدل لأبي حنيفة بعموم الاية وفيه بعد لظهور ان المراد من قوله : حتى تنكح زوجاً غيره العقدالصحيح المتلقى من الشارع وغير معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل ان الاستدلال بعمومات العقود لا يمكن إلاّ بعد تحقق شرايطها .

وقد ظهر من ذلك انهما لو كان في خاطرهما ذلك ناويين له من غير ان يتلفظ به لم يضر في النكاح فان الظاهر من الشارع ان تعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل في البال لا دخل له بل الظاهر انه قليلاً ما ينفك عن القصد .

وما نقل عنه ﷺ انه لعن المحلل والمحلل له [1] فالظاهر انه المحلل المشترط

---

(١) انظر مصادر الحديث فى المعجم المفهرس ج ١ ، ص ٤٩٣ العمود الثانى ، و ج ٦ ، ص ١٢٣ العمود الثانى ، و رواه فى الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٥ ، ص ٢٧١ الرقم ٧٢٦٦ عن أحمد والسنن الاربعة عن علي و الترمذى والنسائى عن ابن مسعود و

التحليل في العقد اذ لا شك في جواز فعل ذلك بدون النية كما لو وقع اتفاقاً اذ مع النية على ما عرفت . وذهب مالك وجماعة من العامّة الى بطلان النكاح على تقدير أن يكون في خاطرهما ذلك وهو بعيد .

« تلك » اشارة الى الامور المذكورة الّتي بيّنها في النكاح والطلاق والرجعة .

« حدود الله » اوامره ونواهيه « يبينها » يذكرها مبينة « لقوم يعلمون » يفهمون ويعملون بمقتضى العلم لا من لايعمل بمقتضاه بمثابة غير العالم لعدم انتفاعه بعلمه، وهذا هو الوجه في تخصيص العالمين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز أن يكون الوجه في تخصيصهم انّهم الرؤساء فاكتفى بهم او تشريفا لهم او أنّ المراد من يصحّ منه العلم فيدخل الجميع وفيه ما فيه .

الترمذى عن جابر و عليه رمز الصحة ، و شرحه المناوى على ما ينطبق على ما أفاده المصنف قدس سره ، ويؤيده ان الحاكم فى المستدرك بعد نقل حديثين بهذا المضمون والتشبيه بالتيس المستعار ج ٢ ، ص ١٩٨ و ١٩٩ نقل حديثاً يدل على صحة النكاح اذا لم ينوياه ، و صحح الاحاديث الثلاثة الذهبى فى التلخيص المطبوع ذيل المستدرك .

ثم المحلل الاول ورد بصيغة اسم الفاعل من باب الافعال ومن باب التفعيل واماالمحلل له فلم ارفيما ظفرت عليه من نقل الحديث الابصورة اسم المفعول من باب التفعيل .

واعلم انه استشكل المناوى فى فيض القدير على السيوطى حيث نقله عن على عن أحمد والسنن الاربعة وان النسائى لم ينقله عن على وانما نقله عن ابن مسعود .

وانظر الحديث ايضاً وشرحه فى سنن الترمذى بشرح تحفة الاحوذى ج ٢ ص ١٨٥ ، وانظر ايضاً عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ج ٢ ، ص ١٨٨ و فيه بعد بيان ما يقرب من بيان المصنف نقل الرواية الثالثة التى نقلناه عن الحاكم .

ثم قال : و قال ابن حزم : « وليس الحديث (مقصوده حديث اللعن) على عمومه فى كل محلل اذ لو كان كذا ، لدخل كل واهب و بائع ومزوج ، فصح أنه أراد بعض المحللين و هو من أحل حراماً لغيره بلاحجة فتعين أن يكون ذلك فيمن شرط ذلك لانهم لم يختلفوا فى انالزوج اذا لم ينو تحليلها للاول ونو ته انها لاتدخل فىاللعن فدل على ان المعتبر الشرط والله اعلم » انتهى .

الثانى

فى الخلع والمباراة

وفيه آية واحدة وهي قوله : « ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ » اى من الصّدقات «شيئاً» ولوكان قليلاً والخطاب فيه يحتمل ان يكون للحكّام نظراً الى انّ الأخذ والاعطاء بأمرهم وصحّ اسناد الأخذ والايتاء اليهم لانّهم السّبب القوىّ والمعنى لا يحلّ لكم ايّها الحكّام أن تأمروا باخذ شيءٍ ممّا حكمتم على الأزواج باعطائه اوّلاً من المهور المدفوعة اليهنّ .

« إلاّ أن يخافا » اى الزّوجان « ألّا يقيما حدود الله » مفعول يخافا بنزع الخافض اى من ترك اقامة حدوده فيما يلزمها من مواجب الزّوجيّة او غيرها ، قيل : نزلت في ثابت بن قيس (١) كانت زوجته تبغضه وهو يحبّها فأتت رسول الله ﷺ وقالت : لا أنا ولا ثابت ولا يجمع رأسي ورأسه شيء ، والله ما أعيبه في دين ولا في خلق ولكنّي اكره الكفر في الاسلام ما اطيقه بغضاً فاختلعت منه بحديقة أصدقها ايّاها . ويحتمل أن يكون الخطاب للأزواج وما بعد ذلك خطاب للحكّام وفيه شيء من جهة تشويش النّظم على القراءة المشهورة . والمراد بخوفهما عدم اقامة الحدود، ظنّهماذلك .

ويؤيّده قراءة من قرأ يظنّا (٢) وذلك بأن يظنّ من المرأة النّشوزوالخروج

---

(١) انظر كنز العرفان ج٢ ، ص ٢٨٤ ، والمجمع ج ١ ، ص ٣٢٩ ، والكشاف ج١ ص ٢٧٤ ، وروح المعانى ج ٢ ، ص ١٢١ . واختلف فى المرأة فقيل : هى جميلة بنت سلول وقيل : بنت ابى ابن سلول ، و قيل : بنت عبدالله بن ابى ابن سلول ، وقيل : كان اسمها زينب ، و قيل : كانت حبيبة بنت سهل . انظر الكاف الشاف المطبوع ذيل الكشاف .

(٢) نقل القراءة فى الكشاف ج ١ ، ص ٢٧٥ و فيه ايضاً نقل قرائة الا أن يخافا على البناء للمفعول وابدال أن لايقيما من الف الضمير بدل الاشتمال ، ونقل ايضاً قراءة الا ان تخافوا.

عن الطّاعة اذ تقول لا أغسل لك رأسي من جنابة على ما دلّت عليه الأخبار[1] المعتبرة الأسناد كصحيحة الحلبي[2] عن الصّادق عليه‌السلام قال : لا يحلّ خلعها حتّى تقول لزوجها : والله لا اُبرّ لك قسماً ولا اطيع لك أمراً ولا أغتسل لك من جنابة و لأوطينّ فراشك الحديث ونحوه من الأخبار .

« فان خفتم » ايّها الحكّام « ألّا يقيما حدود الله » الأحكام المتعلّقة بالزوجية وغيرها « فلا جناح عليهما » نفي الجناح عن الزّوجين مع كون الخطاب للحكّام لأنّ نفي الجناح عنهما يستلزم نفيه عنهم اى لا حرج ولا اثم على الزّوجين « فيما افتدت به » المرأة نفسها : لا على الرّجل فيما اخذه ولا عليها في الاعطاء .

واطلاق الافتداء عليه لانّها تخلّص نفسها من تحت حكمه وكأنّها تخلص من الملكيّة او القتل لمكان نقصها او عتقها او من المعاصي والظاهر عدم اثم المرأة في اعطاء ما تخلص به نفسها ولكن هذا لا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة والخروج عن الطّاعة .

ويمكن أن يقال : صحّة الاعطاء مشروط بخوفها وظنّها انّها ما تقدر على ضبط نفسها في الخروج عن الشّرع وحينئذٍ فلا بعد في الجواز بل الوجوب تخييراً بينه وبين التّرك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة على التّرك تعيّن الاعطاء

---

(١) انظر الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ج ٣ ، ص ١٧٩ طبعة الاميرى ، و فى الطبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص ٤٨٧ الى ص ٤٨٩ ، و مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٢٥ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ، الحديث ٣ المسلسل ٢٨٥٩٠ ، و الكافى ج ٢ ، ص ١٢٣ باب الخلع ، الحديث ١ . و هو فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص ١٣٩ ، و فى المرآت ج۴ ص٢٥ . وفيه بيان مشروح من أراد فليراجع ، وفى الوافى الجزء ١٢، ص١٣١.

وروى الحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٩٥ الرقم ٣٢٢ ، والاستبصار ج ٣ ، ص٣١٥ الرقم ١١٢١ ، والفقيه طبعة النجف ج ٣ ، ص ٣٣٨ الرقم ١۶٣١ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٢٢ الرقم ۴٨٢١ . و فى الفاظ الكافى و التهذيبين والفقيه قليل تفاوت يظهر بالمراجعة .

عليها ، بل الظّاهر هو انّ اعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة بالمعاشرة لانه غير موافق لها طبعاً وان كان موافقاً لها شرعاً مما لا قصور فيه هذا .

ومقتضى الآية جواز الاخذ مع خوف اقامة الحدود من الجانبين بأن تكون الكراهة من كلّ منهما والظاهر من الأصحاب بل الرّوايات انّ ذلك ليس بشرط في الخلع نعم هو شرط في المباراة عندهم إلاّ أن يحمل على خوف الزوج ايضاً بسبب خروج الزّوجة عن موجبات الشرع فيخاف هو ايضاً الخروج ، لكونه سبباً فيه ولكنّ الظاهر ان هذا غير شرط في الخلع عندهم .

وبالجملة فالثابت فيما بينهم انّ شرط الخلع بغض الزّوجة وقولها ما يدلّ على عدم القيام بحقوق الزّوجية من غير تعرّض لحال الزّوج والأخبار انّما دلّت على هذا ، فيمكن حمل الآية على المبارات دون الخلع كما هو المشهور فانّها انّما ثبتت مع الكراهة من الطّرفين لكنّ ظاهر الآية قد ينافيه لظهورها في جواز أخذ الزّايد على ما اعطاها وهو إنّما يصح عندنا في الخلع اذ في المباراة لا يجوز أخذ الزّايد عليه فالآية على كلّ تقدير لا تنطبق على شيء منهما .

ويمكن حملها على الخلع ويكون ذكر الرّجل معها لاقترانهما كقوله تعالى : نسيا حوتهما وقوله : يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وإنّما هو من الملح دون العذب فجاز للاتّساع كما حمل قوله : فلا جناح عليهما على المرأة فقط لانّ الفدية منها .

قال الشّيخ في التّبيان (١) وهذا أليق بمذهبنا لانّ الّذى يبيح الخلع عندنا هو ما لولاه لكانت المرأة عاصية وظاهر انّه هنا كذلك بالنّسبة الى المرأة فيحمل عليه قول القاضي : (٢).

« واعلم انّ ظاهر الآية يدلّ على انّ الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق

---

(١) انظر التبيان طبعة ايران ج ١ ، ص ٢٤٤ .

(٢) البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٢ .

ولا بجميع ما ساق الزّوج اليها فضلاً عن الزّايد ويؤيـّد ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم [1] ايـّما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رايحة الجنة وما روى من انـّه صلى الله عليه وآله وسلم قال لجميلة امرأة ثابت بن قيس: أتردّين عليه حديقته ؟ - قالت: أردّها وأزيد عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم: امّا الزّايد فلا ، والجمهور استنكروه ولكنّ بعدّوه فانّ المنع عن العقد لا يدلّ على فساده وانـّما يصحّ بلفظ المفاداة فانـّه سمـّاه افتداءاً » انتهى .

وقد تضمـّن كلامه ثلاثة أحكام :

الاوّل - عدم جواز الخلع بدون الكراهة والشقاق ولعلّه أراد بعدم الجواز عدم حلّيـّة ما يأخذه بدون ذلك كما هو ظاهر الآية وكان عليه أن يبيـّن كون الكراهة والشـّقاق من الجانبين او من جانب واحد ،كما أشرنا اليه والأمر فيه سهل بعد ما بيـّناه .

والثاني - عدم جوازه بجميع ما ساقه اليها ويلزم منه عدم الجواز في الزّايد بطريق أولى ولكن في دلالة الاية عليه كما ادّعاه بعد بل الظـّاهر دلالتها على الزّايد فضلاً عن الجميع لعموم فيما افتدت به والاصل عدم تقييده وتخصيصه بشيء ممـّا آتيتموهنّ وان سبق لعدم ما يوجب التـّخصيص .

وحديث ثابت بن قيس لم يدلّ صريحاً على عدم جواز الزّيادة اذ يجوز أن

---

(١) اخرجه الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٣ ، ص ١٢٨ بالرقم ٢٩٤٤ عن أحمد و أبى داود و ابن ماجة و الترمذى و ابن حبان واللفظ فيه : سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس .

و رواه فى الوسائل الباب ٢ من أبواب الخلع ، الحديث ٢ ، و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٩ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٩٠ المسلسل ٢٨٥٩٨ . واللفظ فى كلتا الطبعتين من غير بأس مع انه نقله عن محمد بن على بن أحمد فى روضة الواعظين مع ان اللفظ فى المطبوع عندنا فى سنة ١٣٣٠ بسعى الحاج محمد كاظم فى ص ٣١٣ فى غير ما بأس ، وعلى اى فلاتأثير فى أصل المطلوب والعبارتان صحيحتان والمعنى واحد .

يكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم : امّا الزّايد فلا، بعد قولها : وأزيد عليه ، لا لعدم جواز الزّيادة بل لعدم الاحتياج اليها لانّه يرضى بما دفعه أوّلاً اليها فالزّيادة غير جايزة ولا يبعد أولويّة هذا .

ولو سلّمنا انّ المراد عدم الجواز لقلنا : انّ المنع امّا أن يقع عن الزّايد فقط او عن الجميع والزّايد ، وعلى كلّ تقدير يفيد عدم صلاحيّته للعوضيّة وعدم صحّة تملّكه للزّوج كما في المنع عن بعض المعاملات مثل عدم جواز بيع المجهول والرّبا ونحو ذلك ممّا كان المنع فيه راجعاً الى أحدالطّرفين ودالاً على الفساد فلا وجه للقول بانّ المنع راجع الى العقد فلا يدلّ على فساده .

سلّمنا انّ النّهي لا يدلّ على الفساد لكن لا يلزم دلالته على الصّحة بل لابدّ لها من دليل يدل عليها الا ترى ان الاية دلّت على صحّة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود ومقتضاها التّحريم في غير هذه الحالة ولا يمكن أن يقال بالصحّة وان النهي لا يدل على الفساد لعدم ما يدل على الصّحة .

وبالجملة الظّاهر من حال الشّرع انّه لا يحكم بترتب الأحكام إلاّ على ما رضى به وأجازه إلاّ أن ينص على خلافه او يقوم دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك .

وهذا بحث الزامي له وإلا فالصحيح جوازه بالجميع والزايد عليه لظاهر الاية وتظافر الأخبار به وعدم ظهور صحة الخبر الّذى ذكره ولو سلّم فمحمول على ماقلناه من عدم الاحتياج الى الزايد مع الرضا بما دفعه فقط .

الثالث ـ صحة الخلع بلفظ المفاداة نظراً الى انه تعالى سماه افتداءً ولايخفى بعده كيف والايقاعات لها عبارات متلقاة من الشارع يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم فيما سواها ومجرد تسمية اعطاء الزوجة افتداءً لا يقتضى ذلك فتأمل .

ثم قال القاضي : « واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فهل يكون فسخ او طلاق والأظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق المفوض » انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف جار بين أصحابنا ايضاً ولكن الاكثر منهم على انه طلاق لدلالة الأخبار الكثيرة عليه وحينئذٍ فتحتسب من الطلقات الثلاث، ولو خالعها ثلاثاً احتاجت الى المحلل ونحو ذلك من الاحكام .

وقال الشيخ : الأولى انه فسخ لا طلاق محتجاً بانها فرقة عريت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخاً كساير الفسوخ وفيه نظر اذ لا استبعاد في عرائه عن صريح الطلاق وكونه في حكمه كما دلّت عليه الأخبار هذا كلّه على تقدير القول بوقوعه مجرداً عن لفظ الطلاق كما ذهب اليه الأكثر ودلّت عليه بعض الأخبار المعتبرة الاسناد [1] ولو اعتبرنا في صحة وقوعه اتباعه بالطلاق فلا كلام في عده طلاقاً .

« تلك حدود الله » اشارة الى ما حد من الأحكام السابقة كالعدة والرجعة والطلاق والخلع واحكامها اي اوامر الله ونواهيه .

« فلا تعتدوها » فلا تجاوزوها وتعملوا بخلافها « ومن يتعدّ حدود الله » ويتجاوزها بالمخالفة « فاولئك هم الظّالمون » لظلمهم أنفسهم بتعريضها لعقاب الله في الآخرة بل في الدّنيا ايضاً بالحبس والتعزير والحدود اذا كان ممّا يوجبها .

وهنا آية اخرى قد تدلّ على حكم الخلع في الجملة وهي قوله تعالى :

« ولا تعضلوهنّ » تمنعوهن بعض حقوقهنّ اللازمة بالزّوجية « لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ » من المهور وهو خطاب للازواج فقد قيل : انّ الرّجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فيسيىء العشرة معها ويشقّ الأمر عليها حتّى تفتدى منه بمالها وتختلع فنهوا عن ذلك .

« إلاّ أن يأتين بفاحشة مبيّنة » بالفتح على قراءة بعض اي بيّنها الله اوالشهود الاربعة ، وبالكسر على قراءة آخرين اي ظاهرة متبيّنة ، قيل : هي الزّنا ، وقيل : ما يوجب الحدّ مطلقاً ، وقيل : كلّ معصية حتّى النّشوز وشكاسة الخلق .

والمشهور انّه استثناء من أخذ الأموال والمراد انّه لا يحلّ له ان يحبسها

---

(١) انظر الباب ٣ من أبواب الخلع من الوسائل فيه مايدل على لزوم الاتباع بالطلاق و ما يدل على عدم اللزوم و محل البحث الكتب الفقهية .

ضراراً لتفتدي إلّاإذافعلت فاحشة فحينئذٍ يحلّ لزوجهاأن يسألها الخلع فانّ الاستثناء من النّهي اباحة ، ولانّها اذا زنت لم يأمن أن تلحق به ولداً من غيره وتفسد فراشه فلاتقيم حدوداللّه في حقّه فيدخل في قوله : « فان خفتم ألاّ يقيما حدود اللّه فلاجناح عليهما فيما افتدت به » ففيها دلالة على جواز الخلع في الصورة المفروضة .

وقيل : انّه استثناء من العضل نهوا عن حبسهنّ في بيوت الأولياء إلاّ بعد وجود الفاحشة .

ومن هؤلاء القائلين من زعم انّ هذا الحكم منسوخ بآية الحدود وهو بعيد اذ لامنافاة بينهما مع أنّ الاصل عدم النّسخ وعلىالمشهور فهل يختصّ جوازالعضل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزّيادة عليه ام لا يتقيّد بذلكبل يجوز الزّيادة حتّى يرضى .

قيل : بالاوّل حذراً من الضّرر العظيم ولما تقدّم من قوله ﷺ لجميلة امرأة ثابت : امّا الزّايد فلا . وقيل بالثّانى نظراً الى اطلاق الاستثناء الشّامل للزّايد وعدّ بعض الأصحاب هذا خلعاً وهو غير بعيد وللبحث فيه مجال فانّ المستثنى منه اذهاب بعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوى والزّايد على أصل المنع فان خرج المساوى بدليل آخر بقي الزّايد .

واطلاق الخلع على مثله محلّ نظر لانّها ليست كارهة بل مكرهة ، ولوسلّم فالكراهة غير مختصّة بها وهى شرط الخلع وذكرها في باب الخلع لا يدلّ علىانّها منه ، وبالجمله الأبحاث السّابقة واردة هنا ، ويمكن الجواب بما تقدم فتأمّل .

الثالث الظهار

وفيه آيات :

الاولى : « والّذين يظاهرون منكم من نسائهم »[1] الظّهار ان يقول الرّجل لامرأته : انت عليّ كظهرامّي . واشتقاقه امّا من الظّهر او من الظّهور[2] وهو الرّكوب والعلوّ ، ومعناه علوى وركوبى عليك حرام كعلوّ اُمّي .

[روى ان اول من ظاهر في الاسلام اويس بن الصامت[3] من زوجته خولة

(١) هذه الاية الثانية من سورة المجادلة وهذه السورة على نصف القرآن عدداً ،وعشره باعتبار الاجزاء ، و فى كل آية منها اسم الله مرة أو مرتين أو ثلاثاً ، وليس فى القرآن سورة تشابهها فى ذلك .

(٢) قوله : اومن الظهور وهو الركوب والعلو : قداستعمل فى القرآن ايضاً بمعنى العلو قال عزمن قائل : لايظهرون عليها ، ولوكان المراد ظهر الانسان لم يكن أولى من ساير الاعضاء التى هي مواضع التلذذ والمباضعة فهومأخوذ من الظهر الذى هو العلو لان امرأة الرجل مركب له وظهر ، يدلك على ذلك قولهم : نزلت عن امرأتي اى طلقتها وفى قولهم : أنت على كظهر امى حذف و اضمار تأويله ظهرك على اى علوى عليك حرام كعلوى على امى و هو كناية عن الجماع .

(٣) رواه على بن ابراهيم فى تفسيره ص ٣٤٧ وحكاه عنه فى البرهان ج ٤ ،ص٣٠٢ وقلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٧٠، ونور الثقلين ج ٥ ، ص ٢٥٤ ، ورواه فى الوسائل الباب١ من كتاب الظهار ، الحديث ٤ عن رسالة المحكم و المتشابه من كتاب تفسير النعمانى و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص١٨٢ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص٥٠٨ المسلسل ٢٨٦٥٥ .

وفى الفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٠ طبعة النجف الرقم ١٦٤١ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق ج٣ ص ٥٢٦ بالرقم ٤٨٢٩ قصة ظهار أوس بن الصامت من زوجته خولة بنت المنذر من غير تصريح بكونه اول من ظاهر فى الاسلام الا ان ذكره نزول الاية بعد ظهاره يدل على كونه

بنت ثعلبة ، على اختلاف في اسمها ونسبها [١] فأتت رسول الله فاشتكت منه ، فأنزل الله تعالى : قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ، الاية] .

والأصحّ عند أصحابنا وقوعه إذاشبّه الزّوجة بغير الامّ ايضاً كالاخت والبنت وغيرهما من المحرّمات ولو بالرّضاع واليه يذهب أبو حنيفة والشّافعي في الجديد لورود الأخبار الصّحيحة به [٢] ، ومن منع من أصحابنا وقوعه بغير الامّ النّسبيّة نظر الى ظاهر الاية .

ولا يخفى ما فيه فانّ الاية لا تنفى غير الامّ فيصحّ اثباته بالاخبار الصّحيحة لا بالاية ولا ينافيه صحيحة سيف التّمار [٣] عن الصّادق عليه السلام قال : قلت له : الرّجل

أول من ظاهر . وهو فى الوسائل طبعة الاسلامية ج١٥، ص٥٠٦ الباب ١ من باب الظهار الحديث ١ ، المسلسل ٢٨٦٥٤ .

ورواه من أهل السنة ابن سعد فى الطبقات ج ٣ ، ص ٥٤٧ عن عمران بن أنس ، و ابن كثير فى تفسيره ج ٤ ، ص ٣٢٠ عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس ، و فتح البارى ج ١١ ، ص٣٥٤ عن الطبرانى وابن مردويه ، فما فى بعض التفاسير من وقوع الظهار من غير أوس بن الصامت مثل سلمة بن صخر لامحالة يكون بعد ظهار أوس بن الصامت .

(١) فقيل خولة بنت مالك بن ثعلبة ، وقيل خولة بنت ثعلبة ، وقيل خولة بنت حكيم ، وقيل خولة بنت وليج، وقيل خولة بنت خويلد ، وقيل خولة بنت الصامت ، وقيل خويله بنت ثعلبة وقيل ، خويله بنت حكيم ، وقيل خويله بنت خويلد ، وقيل جميلة بنت الصامت وغير ذلك .

انظر الاصابة ج ٤ ، ص ٢٨٢ و ٢٨٣ ، و الدر المنثور ج ٦ ، من ص ١٧٩ الى ص ١٨٣ ، و الطبرى ج ٢٨ من ص ١ ــ ٦ و تفسير ابن كثير ج ٤ ، من ص ٣١٨ ــ ٣٢٢ وفتح القدير ج ٥ ، ص ١٧٧ وروح المعانى ج ٢٨ ، ص ٣ ، والمجمع ج ٥ ص ٢٤٦ وغير ذلك من كتب التفسير ومعاجم الصحابة .

(٢) انظر الوسائل الباب ٤ من أبواب الظهار ج ١٥ ، ص ٥١١ و ٥١٢ ، و طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٣) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ١٠ الرقم ٣٠ ، والكافى ج ٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار الحديث ١٨ ، وهو في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٥٧ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣٠ ، و

يقول لامرأته : أنت عليّ كظهر اُختي أوعمّتي أوخالتي ، فقال : انّما ذكر الله تعالى الامّهات وانّ هذا لحرام ، لانّ عدم ذكره لغيرهنّ لا يدلّ على الاختصاص .

فان قيل : يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب .

قلنا : لا يلزم فانّه عليه السلام أجاب بالتّحريم ولعلّ السّائل استفاد المقصود منه اذ ليس في السّؤال ما يدلّ على موضع الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التّحريم ، وقد ذكر في الجواب فتأمّل .

أمّا ما يدلّ على عموم التّحريم في الرّضاع والنّسب معاً ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم : يحرم من الرّضاع ما يحرم من النّسب [١] ، وظاهر انّ من في الخبر امّا تعليلية او بمعنى الباء والتقدير يحرم لاجل الرّضاع او سببه ما يحرم لاجل النّسب أو بسببه والتّحريم في الظّهار بالام بسبب النّسب ثابت في الجملة اجماعاً فيثبت بسبب الرضاع كذلك .

فاندفع ما قيل [٢] : ان التحريم فى الظهار بسبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب ، فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سبباً فى التحريم كون التشبيه بالرضاع سبباً فيه فتأمّل .

وهل يقع بغير لفظ الظهر كالبطن والفخذ؟ الظاهر العدم وحكاه فى الكشاف عن

فيه قوله : « انما ذكر الامهات ظاهره ان ما دلت عليه الاية هى الامهات ، لكن التشبيه بسائر المحرمات أيضاً محرم يظهر من السنة ، أو ان مايترتب عليه الحكم بالظهارهى الامهات و اما غيرها فحرام لكنه غير محرم .

و استدل به ابن ادريس على عدم التحريم حملا له على المعنى الاخير » انتهى ما فى المرآت و الحديث فى الوسائل الباب ٣ من أبواب الظهار ، الحديث ٣ ج ١٥ ص ٥١١ المسلسل ٢٨٦٦٧ وفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ص ١٣٥ .

(١) قد مر مصادر الحديث فى الجزء الثالث من الكتاب فراجع .

(٢) قلت : بل لما يندفع و التنزيل فى الحديث انما هو التحريم لا ما يشمل انعقاد الظهار .

بعضهم وقطع بوقوعه وتابعه القاضي فيه ، وهو قول الحنفية فانهم يذهبون الى انّه إن شبّهها بعضو من الام يحرم عليه النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهاراً وان شبهها بعضو يجوز النظر اليه كاليد والرأس لم يكن ظهاراً .

وذهب الشّافعيّة الى ان ذلك العضو ان كان مشعراً بالاكرام كقوله انت على كروح امي او عينها ، وقصد الظهار صح ظهاره وان قصدالاكرام لم يصح وان لم يقصد شيئاً فوجهان وان لم يكن مشعراً بالكرامة كقوله : انت على كرجل امي او كبدها او بطنها ففي الجديد انه ظهار وفي القديم لا .

وفي أصحابنا من يذهب الى بعض هذه الاقوال ويرده اصالة الاباحة حتى يعلم المحرّم وهو غير معلوم فيما عدا الظهر من الاجزاء ولانه مشتق [1] منه فلا يصدق بدونه، والاخبارالدالّة علىاعتباره ، وما استندااليه ذلك البعض من رواية سدير [2] عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: الرجل يقول لامرأته انت على كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال : ما عنى به ان اراد به الظهار فهوالظهار ، مدفوع بضعف الخبر من وجوه [3] ومثله لايعارض به الأدلّة القاطعة النّاصة على خلافه .

ثم انّ مقتضى عموم الآية صحّة الظّهار من الذّمي لانّ «الّذين» يتناول المسلم

---

(١) بل قد عرفت انه ليس المراد تشبيه الظهر عضو الانسان حتى يقاس تشبيه عضو آخر مع قطع النظر عن بطلان القياس عندنا بل المراد تشبيه العلو المكنى به عن الجماع .

(٢) التهذيب ج٨ ، ص ١٠ الرقم ٢٩ و مثله مرسل يونس المروى فى الكافى ج٢ ، ص ١٢٩ كتاب الظهار ، الحديث ٣٦ ، و هو فى طبعة الاخوندى ج ۶ ، ص١۶١ ، و فى الوسائل الباب ٩ من كتاب الظهار ، الحديث ١ حديث يونس ، والحديث ٢ حديث سدير و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١۵ ، ص ۵١٧ المسلسل ٢٨۶٨۵ و ٢٨۶٨۶ ، و حديث يونس فى المرات ج ۴ ، ص ٣١ ، والحديثان فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٣۵ .

(٣) لكون بعض رجال السند مقدوحاً و بعضها مجهولا ، و قال فى الجواهر : « ان الضعف ينجبر بادعاء الشيخ الاجماع فىالخلاف علىذلك و بعمل الصدوق و القاضى و ابن البراج » و الحق عندى ما افاده المصنف والله أعلم بالصواب .

والكافر وايضاً تأثير الظهار انّما هو في التّحريم والذّمي أهل لذلك ، بدليل صحّة طلاقه وايضاً ايجاب الكفّارة للزّجر عن هذا الفعل الذى هو منكر من القول وزور وهذا المعنى قائم في الكافر والى هذا يذهب ابن ادريس و جماعة من أصحابنا و هو قول الشافعيّة .

وقال الشّيخ في الخلاف والمبسوط : لايصحّ الظّهار من الكافر لانّ التّكفير لايصحّ منه لاشتراط نيّة القربة فيه فيمتنع منه النيّة ، و هي من لوازم الوقوع و بوجه آخر من لوازم الظّهار وجوب الصّوم من الفاقد العاجز عن الاعتاق وايجاب الصّوم على الذّمي ممتنع لانّه مع الكفر باطل ومع الاسلام غير لازم لانّه يجبّ ماقبله .

وقدتابع الشيخ في هذا القول جماعة من الأصحاب وهو قول الحنفيّة والمالكيّة وربّما احتجّوا عليه بانّ قوله « منكم » خطاب للمؤمنين فلا يدخل الكافر فيه فلا يلحقه الحكم .

والقول الاوّل أظهر نظراً الى عموم الآية وعدم صلاحية ما ذكروه للمانعيّة فانّ الظّهار من قبيل الأسباب الّتى لايتوقّف على الاعتقاد ، والتمكين من التكفير يتحقّق بتقديمه الاسلام لانّه قادر عليه ، فانّه لولم يكن قادراً عليه لامتنع التّكليف به ، وبالجملة عدم صحّتها منه حال الكفر لاينافي التّكليف بها ، إذ هو قادر على ان يقدم اسلامه ثمّ يأتي بها وقوله الاسلام يجبّ ماقبله قلنا هو عامّ والتّكفير خاصّ والخاصّ مقدّم على العامّ .

واجاب الشّافعية ايضاً بانّ من لوازم الظّهار أنه متى عجز عن الصّوم اكتفى منه بالاطعام ، فهنا ان تحقّق العجز وجب أن يكتفى منه بالاطعام ، وان لم يتحقّق العجز زال السؤال راساً و ايضاً الصّوم بدل من الاعتاق وا لبدل أضعف من المبدل ، ثمّ انّ العبد عاجز عن الاعتاق مع أنّه يصحّ ظهاره بالاتّفاق ، واذاكان فوات أقوى اللاّزمين لايوجب منع الظّهار ، ففوات الأضعف كيف يمنع .

ويجاب عن الثّاني بانّ قوله «منكم» خطاب للحاضرين فلم قلتم انّه مختصّ

بالمؤمنين ، على ان التخصيص بالذكر لايدل على نفي ماعداه ، وهل هو الا بمثابة الخطابات المصدرة بالمؤمنين والحكم فيها يشمل الكافر ايضاً هذا .

وان عندنا ان شروط الظهار هي شروط الطلاق سواء من كون المرأة طاهراً أطهراً لايقربها فيه بجماع وبحضرة شاهدين وبقصد التحريم فان اختل شيء من ذلك لم يقع به ظهار ودليل ذلك الأخبار والاجماع عندنا [1] وقرأ ابن عامر و حمزة والكسائي يظّاهرون [2] من اظّاهر وقرأ عاصم يظاهرون بضم الياء من ظاهر وقرأ ابن كثير وأهل البصرة يظّهرون بتشديد الظاء وفتح الياء وفي قوله منكم تهجين لعادتهم في الظّهار فانه كان من أيمان الجاهلية دون سائر الامم .

« ماهن امهاتهم » على الحقيقة وعن عاصم على الرفع على لغة بني تميم .

« إن امهاتهم الا اللائي ولدنهم » فلا يشبه بهن غيرهن في الحرمة ولايلحق بهن فيدخل في حكمهن الا من الحقها الله بهن في الحرمة كالمرضعات بسبب الرضاع الموجب لدخولهن في حكم الامهات ، وأزواج الرسول ﷺ فانهن امهات المؤمنين قد حرم الله نكاحهن على الامة فدخلن في حكمهن .

« و انهم ليقولون منكراً من القول » ينكره الحقيقة و العرف و الشرع «وزوراً » كذباً باطلاً منحرفاً عن الحق فان الزوجة لاتشبه بالام ، وفي الآية دلالة ظاهرة على تحريمه مع ترتب الأحكام «وان الله لعفو غفور» يعفو عنهم ويغفر لهم ان تابوا او تفضلاً منه واحساناً واستدل بعضهم على أنه لاعقاب فيه وفيه انه وصف مطلق فلا يتعين كونه عن هذا الذنب اوان ذلك عنه لكن مع التوبة كما في غيره

---

(١) انظر الوسائل الباب ٢ و٣ من ابواب الظهار و ص٢٧ من ج٣ مستدرك الوسائل .

(٢) انظر المجمع ج٥ ، ص٢٤٦ ، و روح المعاني ج٢٨ ، ص٥ ، و البحر المحيط لابي حيان ج٨ ، ص ٢٣٢ ، و قال في نشر المرجان ج ٧ ، ص ٢٣٧ بعد نقل القراءات : « و رسم بدون الالف بعد الظاء بالاتفاق كما نص عليه الداني في سورة الاحزاب حيث قال : و كذلك في سورة المجادلة في الحرفين انتهى و ذلك لرعاية القراءات و وافقه الشاطبي و غيره » انتهى ما في نشر المرجان .

من غيره من المعاصي .

الثانية :

« والّذين يظاهرون من نسائهم » اي يقولون الّذى حكيناه سابقاً .

« ثم يعودون لما قالوا » اى يتداركون ماقالوه لانّ المتدارك للأمر عايد اليه ومنه المثل : عاد الغيث على ماافسد ، اى تداركه بالاصلاح .

قال الفراء لافرق في اللغة بين قولك عاد لما قال والى ماقال وفيما قال ،والمشهور بين أهل اللغة انّ القايل اذا قال عاد لما فعل جازأن يريدانّه فعل مرة اخرى وهذا ظاهر، وجازأن يريدأنّه نقض مافعل ، لانّ التّصرف في الشيء لايمكن الاّ بالعود إليه.

والى هذا يذهب الاكثر من العلماء الاّ انّ الشّافعيّ قال : معنى العود لما قالوا السّكوت عن الطّلاق بعد الظّهار زماناً يمكنه أن يطلّقها فيه ، وذلك لانّه لمّاظاهر فقد قصد التّحريم ، فان وصل ذلك بالطّلاق فقد تمّ ماشرع فيه من ايقاع التّحريم ولا كفّارة عليه ، فاذاسكت عن الطّلاق دلّ على انّه ندم على ماابتدأ به من التحريم فحينئذٍ يجب عليه الكفّارة .

و الذى يذهب اليه أصحابنا هو القول الأوّل فهو عندنا ارادة الوطى او نقض ماقاله أوّلاً . ويدلّ على أنّ المراد بالعود ماقلناه بعد ماذكرنا من قول أهل اللغة انّه لايجوز أن يراد به الوطى على ماذهب اليه قوم بقوله « من قبل أن يتماسا» فاوجب الكفّارة بعد العود قبل الوطى فدلّ على أنّه غيره .

ولا يجوز أن يكون العود امساكها زوجة مع القدرة على الطّلاق على ماقاله الشّافعيّ لانّ العود يجب أن يكون رجوعاً الى مايخالف مقتضى الظّهار ، واذا لم تقتض فسخ النّكاح لم يكن العود الامساك ، ولانّه قال : « ثمّ يعودون لما قالوا» وذلك يقتضى التّراخى ، وعلى قول الشافعيّ الذّاهب الى أنّ العود هو السّكوت عن طلاقها يكون المظاهر عايداً عقيب القول بلاتراخ وهو خلاف مقتضى الآية .

وأجابوا بأنّه على هذا يلزم أن لا يتمكّن المظاهر من العود إليها عقيب الفراغ من التلفظ بلفظ الظهار ، حتّى يحصل له التّراخى بالعود والاجماع على خلافه ، فاذاً

المعتبر الحكم بالعود ، ونحن لانحكم بالعود مالم ينقض زمان يمكنه أن يطلّقها فيه ، فقد تأخّر كونه عايداً عن كونه مظاهراً بهذا القدر ، وهو يكفي في العمل بمقتضى كلمة ثمّ .

والتحقيق أن الكلام وارد على الغالب اوأنّ كلمة «ثمّ» هنا ليست للتّراخى الحقيقى بل للتّراخى الرتبى الدال على أنّ مرتبة العود بعد الظهار من غير اعتبار التّراخى حقيقة ، ويكفى في ردّ قول الشّافعيّ انه خلاف المتبادر من العود ماقاله أهل اللغة فان الألفاظ انما ثبت معانيها بالنقل عن أهل اللغة لابالقياس .

« فتحرير رقبة » خبر مبتدأ محذوف اومبتدأ حذف خبره والتقدير فالواجب اوفعليهم تحرير رقبة « من قبل أن يتماسا » اى من قبل أن يجامع اذهو الظاهر من اطلاق المماسة كما فيقوله : من قبل أن تمسوهنّ . وانكان بحسب اللّغة أعمّ منه .

وعلى هذا فلا يحرم غيره من ضروب الاستمتاعات كالقبلة ونحوها وهو أحد القولين لاصحابنا والعامة ، والآخر تحريمها مطلقا وهو اختيار الشيخ في المبسوط وجماعةمن العامة لاطلاق المسيس على مطلق الاستمتاع في اللغة والأصل عدم النقل .

وفيه نظر اذيجوز أن يكون الاطلاق على التواطؤ بمعنى أنه موضوع لمعنى يشترك فيه كثير وهو تلاقى الابدان مطلقا واطلاقه على الوطى استعمال اللفظ في بعض افراده الّذى كثر استعمال اللفظ فيه ، بحيث صار هو المتبادر عند الاطلاق فلا نقل ولا اشتراك لفظولا مجاز ، وظاهر الاية تحريم ذلك على كلّ منهما ، إذ الضمير عايد إليهما ولانّ مقتضى التشبيه ذلك .

ولكن المشهور بين الأصحاب اختصاص حكمه بالرّجل دون المرأة الاّ أن تكون معاونة له على الاثم ، فيحرم لذلك لاللظّهار ، وفي الآية دلالة على تقديم الكفارة على المسيس بمعنى تحريم المسيس حتى يكفر فلوعزم على العود ولم يفعل الاستمتاع ثمّ بداله في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة .

واحتمل بعض الأصحاب استقرارها بالعود نظراً الى ظاهر قوله تعالى «ثمّ يعودون لما قالوا فتحرير رقبة » الآية ، وفي الدلالة نظر بل الظاهر وجوبها بالعود

قبل التماس لامطلقا، ولو مسّ قبل التكفير قال في الكشاف [1] عليه أن يستغفر ولا يعود حتى يكفّر ومقتضاه وجوب كفّارة واحدة فقط للعود وهو قول اكثر العامة مستدلّين عليه بخبر سلمة البياض[2] لما ظاهر من امرأته و واقعها قبل التكفير، فسأل النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: استغفر ربك ولا تعد حتى تكفّر .

وفي الدلالة نظر ، إذلم يعلم انها كفارة واحدة اوثنتان ، و المشهور بين أصحابنا انّه اذا واقعها قبل ان يكفر فانّ الواجب عليه كفارتان أحدهما للوطى المحرم ، قبل الكفارة ، والاخرى للعود ، وفي الاخبار دلالة عليه [3] .

وعلى هذا فلوكرر الوطى قبل التكفير عن الظهار ، تكررت الكفارة التى وجبت للوطى وكفارة الظهار بحالها ، فلووطىء ثانياً وجب عليه ثلاث كفّارات ، ولو وطىء ثالثاً وجب عليه أربع كفارات ، وهكذا و يتحقق التكرار بالعود بعد النزع التام .

ثمّ انّ ظاهر الآية ترتّب الحكم على هذا القول ، فلو ظاهر مراراً احتمل أن يكون لكل ظهار كفارة لاصالة عدم تداخل الاسباب ، واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه تعالى رتب الكفارة على مطلق الظهار و هو شامل للمتعدد ايضاً .

واطلاق الرقبة يقتضى اجزاء أى رقبة كانت ، ولو كافرة ، واليه ذهب بعض الأصحاب نظراًالى الاطلاق ، وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد ، واعتبر القاضى الايمان قياساً على كفارة القتل ، وهومذهب الشافعى ، وعليه بعض أصحابنا لالما ذكروه من القياس فانه غير صحيح عندنا ، بل لادلّة أوجبت التقييد ولاريب أن الاحتياط فيه.

اما اعتبار سلامتها من العيوب الموجبة للعتق كالعمى والاقعاد والجذام والتنكيل الصادر من مولاه فاجماعىّ ولايشترط سلامتها من غير هذه العيوب فيجزى الأعور

(۱) الكشاف ج ۴ ، ص ۴۸۸ .

(۲) قال فى الكاف الشاف : لم أره بهذا اللفظ ثم شرح ما فى السنن الاربع من اللفظ فراجع .

(۳) انظر الوسائل الباب ۱۵ من ابواب كتاب الظهار ، مستدرك الوسائل ۲۸ .

والأعرج والأقرع والخصيّ والأصمّ ومقطوع أحد الاذنين و اليدين ولو مع أحد الرّجلين والمريض وان مات في مرضه والهرم و العاجز عن تحصيل كفايته ،وكذا من تشبث بالحرية مع بقائه على الملك كالمدبر و امّ الولد وان لم يجز بيعها لجواز تعجيل عتقها .

وفي اجزاء المكاتب الذى لم يتحرّر منه شيء قولان والاجزاء غير بعيد .

هذا ومقتضى العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق النساء بمجرد العقد وان لم يدخل بهنّ ، واليه ذهب المفيد وسلار وابن زهرة وابن ادريس ونقله عن السيد المرتضى ايضاً وجعل الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف الدخول شرطاً في صحّة الظهار ، ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق و الظاهر من كلام ابن الجنيد .

وهو المشهور بين المتأخرين لروايات معتبرة الاسناد[1] دلّت عليه كصحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام قال في المرأة الّتى لم يدخل بها زوجها لايقع عليها ايلاء ولاظهار ، و نحوها صحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام وتخصيص القرآن بالخبر المستفيض جايز على ماثبت في الاصول .

ومقتضى العموم ايضاً صحة ظهار الموطوءة بملك اليمين كما هو اختيار جماعة من الاصحاب وتابعهم المالكية فيه نظراً الى صدق النساء على المرأة المملوكة فيندرج

---

(١) انظر الباب ٨ من كتاب الظهار من الوسائل و فيه الحديثان اللذان تمسك بهما المصنف فحديث محمد بن مسلم رواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ٢١ الرقم ٦٥ ، و اما حديث الفضيل بن يسار فرواه فى التهذيب ج٨ ، ص٢١ الرقم ٦٦ و مثله مع تفاوت فى الفقيه ج٣ ، ص٣٤٠ الرقم١٦٣٨ طبعة النجف ، وفى طبعة مكتبة الصدوق ج٣ ، ص٥٢٥ الرقم ٤٨٢٦ . و فى الكافى ج٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار ، الحديث ٢١ ، و هو فى طبعة الاخوندى ج٦ ، ص ١٥٦ ، و هو فى المرآت ج٤ ، ص٣٠ ، وهما فى الوسائل طبعة الاميرى ج ٣ ، ص١٨٢ ، وفى طبعة الاسلامية ج١٥ ، ص٥١٠ المسلسل ٢٨٦٨٣ و ٢٨٦٨٤ ، و فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ . و فى ألفاظ الحديث فى المصادر قليل تفاوت .

تحت عموم الآية .

ويؤيده من الاخبار صحيحة محمّد بن مسلم [1] عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الظهار على الحرّة والأمة فقال : نعم .

ومارواه اسحاق بن عمار [2] عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الرجل يظاهر من جاريته فقال : الحرّة والأمة في هذا سواء ونحوها من الاخبار [3] .

وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها ، وتابعهم الحنفيّة والشافعيّة نظراً إلى انّ المعهود انصراف لفظ النّساء الى الزّوجة فلا يتناول الأمة ، ويؤيّده من الأخبار مارواه حمزة بن حمران [4] قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل جاريته عليه كظهر امّه قال : يأتيها وليس عليه شيء .

ويجاب بمنع انصراف لفظ النّساء الى ماذكروه ، كيف وهو في قوله « وامهات

(۱) الكافى ج۲ ، ص ۱۲۷ بعض الحديث من الرقم ۱۲ من باب الظهار ، و هو فى طبعة الاخوندى ج۶ ، ص۱۵۶ ، و هو فى التهذيب ج۸ ، ص ۱۷ الرقم ۵۳ . وما فى المتن بعض الحديث ، وانظر الوافى الجزء ۱۲ ، ص۱۳۲ و ص۱۳۸ و ص۱۴۰ ، و فى الوسائل الباب۱۱ ، الحديث۲ المسلسل ۲۸۶۹۸ ، و فى طبعة الاميرى ج۳ ، ص۱۸۴ .

(۲) انظر التهذيب ج۸ ، ص۲۴ الرقم ۷۶ ، والاستبصار ج۳ ، ص۲۶۴ الرقم ۹۴۵، و الفقيه ج ۳ ، ص ۳۴۶ الرقم ۱۶۶۰ ، طبعة النجف و فى طبعة مكتبة الصدوق ج ۳ ، ص ۵۳۵ الرقم ۴۸۴۸ ، و الكافى ج۲ ، ص۱۲۷ الحديث ۱۱ من باب الظهار ، و هو فى طبعة الاخوندى ص۱۵۶ ، و فى المرآت ج۴ ، ص۲۹ ، و فى الوافى الجزء۱۲ ، ص۱۳۶ ، و فى الوسائل الباب۱۱ من كتاب الظهار ، و هو فى طبعة الاميرى ج۳ ، ص ۱۸۲ ، و طبعة الاسلامية ج ۱۵ ، ص ۵۲۰ المسلسل ۲۸۶۹۷ .

(۳) كالمسلسل ۲۸۶۹۹ و ۲۸۷۰۰ و ۲۸۷۰۱ و غيرها .

(۴) التهذيب ج۸ ، ص۲۴ الرقم ۷۸ ، و الاستبصار ج ۳ ، ص ۲۶۴ الرقم ۹۴۸ . و حمله الشيخ على انه كان قد أخل بشرائط الظهار . و الحديث فى الوسائل الباب ۱۱ من كتاب الظهار ، الحديث ۶ ، و هو فى طبعة الاميرى ج ۳ ، ص ۱۸۲ ، و فى طبعة الاسلامية بالمسلسل ۲۸۷۰۲ ج۱۵ ، ص۵۲۱ ، و فى الوافى الجزء ۱۲ ، ص ۱۳۶ .

نسائكم » يتناول الموطوءة بالملك ، فحرمت امّها كذلك ، والرّواية ضعيفة السند [١] معارضة بغيرها فبقي العموم سالماً كما عرفت .

« ذلكم » اي الحكم بالكفّارة للعود « توعظون به » لانّه يدلّ على ارتكاب الجناية فيجب أن تتعظوا لهذا الحكم حتّى لاتعودوا الى الظهار وتخافون عقاب الله .

« والله بما تعملون خبير » فلا تخفى عليه خافية من اعمالكم .

الثالثة :

« فمن لم يجد » اي الرّقبة ولا ثمنها « فصيام شهرين متتابعين » امّا مبتدأ او خبر كما عرفت مراراً اي فعليه او فالواجب والتّتابع عند اكثر الفقهاء أن يوالي بين أيّام الشّهرين الهلاليّين او يصوم ستّين يوماً .

وقال أصحابنا : اذا صام شهراً ومن الثّاني شيئاً ولو يوماً واحداً ثمّ أفطر لغير عذر فقد أخطأ إلّا انّه يبني عليه ولا يلزمه الاستيناف ، وان أفطر قبل ذلك استأنف .

« من قبل أن يتماسّا » بالجماع ومقتضى وجوب الصّوم قبل المسيس انّه لو جامع في حال الصّوم عامداً ليلاً او نهاراً بطل صومه ولزمه استيناف كفّارتين لانّه تعالى أوجب عليه صوماً موصوفاً بكونه قبل المسيس فلا يجزي غيره وان كان الجماع في وقت لا يجب عليه التّتابع فيه .

وقال ابن ادريس : امّا وجوب الكفّارة الاخرى فصحيح ، وامّا وجوب استيناف الكفّارة المأخوذة فيها بالصّوم اذا وطيء ليلاً فبعيد لاوجه له ، ولادليل على استيناف الصّيام ، لانّ الاستيناف ما جاء إلّا في المواضع المعروفة المجمع عليها ، وهي أن يطأها بالنّهار عامداً من غير عذر المرض قبل أن يصوم من الشّهر الثّاني شيئاً فيجب عليه الاستيناف للكفّارة الّتي يوجبها الظّهار ، وكفّارة اخرى للوطي عقوبة فامّا اذا وطيء ليلاً فعليه كفّارة الوطي ولا يجب عليه استيناف ما أخذ فيه لعدم الدليل عليه .

---

(١) لان في طريقها ابن بكير وقد عرفت قبيل ذلك كلام الشيخ في حقه .

قال : فامّا اذا وطىء عامداً بالنهار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئاً فعليه كفارة الوطي فحسب ويبني على ما صام ولا يجب عليه الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخلو من وجه وان كان الاحتياط في الأوّل .

« فمن لم يستطع » اي فمن لم يطق الصوم لعلة من هرم او مرض او كبر او كان يتضرّر بترك الجماع لمافيه من الشبق المفرط « فاطعام ستين مسكيناً » اما إشباعاً في أكلة واحدة او يسلم ستين مداً لكلّ واحد مدّ ، على أظهر الوجهين عندنا لمكان الأخبار المبينة [1] له وعلى هذا الشافعية .

وفي أصحابنا من أوجب المدّين لكلّ واحد ، وهو قول الحنفية ، وفي الأخبار دلالة عليه ايضاً إلاّ انّ حملها على الاستحباب طريق الجمع .

وظاهر العدد انه لا يجزى غيره فلو اطعم مسكيناً واحداً ستين مرّة لم يجز وعلى هذا أصحابنا والشافعية نظراً الى ظاهر الآية ، ولانّ ادخال السرور في قلب ستين أجمع وأقرب من رضا الله وقالت الحنفية : يجزى وهو بعيد .

ولم يقيد الاطعام بكونه قبل التماسّ ، اكتفاء بذكره مع الآخرين ، فيجب تقديمه عليه ايضاً حملاً للمطلق على المقيد عند اتحاد الواقعة وحملاً للأقلّ وهو صورة واحدة على الأكثر ، حتى أنه لو جامع في أثنائه لم يعتد به وهو المشهور عندنا وقال أبوحنيفة بالاجزاء من غير استيناف كما لايستأنف الصوم لو وقع في خلاله حتى قال بعضهم : لم يذكره للدلالة على انّ التكفير قبله وبعده سواء وهو بعيد .

واعلم انّ أصحابنا مختلفون في أنّ المظاهر اذا طلّق امرأته قبل أن يكفّر وتركها حتى خرجت من العدّة ثمّ تزوّجها بعقد مستأنف ، هل ذلك يوجب سقوط الكفارة ويجوز له وطيها وان لم يكفر ؟ قيل : نعم ، لصيرورتها كالاجنبية بعد خروج

---

(١) انظر الوسائل الباب ١٤ من أبواب الكفارات ، و فى الباب أخبار تدل على كفاية مد واحد ، وأخبار تدل على لزوم المدين . وهو فى طبعة الاسلامية من ص ٥٦٤ الى ص ٥٦٨ ج ١٥ ، و فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٩١ . و ترى فى الابواب الاخر من أبواب الكفارات ايضاً ما يدل على المطلوب و انظر ايضاً مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٣ .

العدّة ، واستباحة الوطي هنا ليس مستنداً الى العقد الأوّل .

وذهب جماعة الى العدم وأوجبوا التكفير على المظاهر وان طلّقها واستأنف العقد عليها نظراً الى عموم القرآن لانه اوجب الكفارة بالعود من غير فصل بين كونه في ذلك النكاح اوغيره والاخبار متعارضة من الجانبين ولكنّ المشهور الأوّل ولتفصيله شرح يطول فليرجع الى محلّه .

« ذلك » اي البيان والتعليم للاحكام « لتؤمنوا بالله ورسوله » لتصدّقوا بهما في العمل بالشرايع التى جاء بها الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم .

« وتلك حدود الله » أحكامه التى شرعها فلا يجوز تعدّيها « وللكافرين » اي الجاحدين الّذين يتعدون حدوده « عذاب أليم » مولم في الاخرة وهو نظير قوله « ومن يكفر فان الله غنى عن العالمين » .



الرابع : الايلاء

وفيه آيتان

الاولى :

« للذين يؤلون من نسائهم » اي يحلفون على عدم وطيهن بالله او باسمه المختص به والايلاء في اللغة اليمين وفي الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطى الزوجة زايداً على أربعة أشهر ، وعلى هذا فاطلاق الآية مقيد بما زاد على الأربعة أشهر ، فلو حلف ان لا يجامع أقل منها لم يكن مولياً عندنا ، ويعتبر ايضاً كونه بقصد الاضرار بالزوجة ، فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد دفع ضرر الوطى عنه او عنها او عن ولدها او نحوه لم يكن ايلاءاً يترتب عليه احكامه عندنا نعم يقع يميناً .

والايلاء يتعدى بعلى لكن لما ضمن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدى بمن كانه قال يبعدون من نسائهم مولين اومقسمين ، و يجوز أن يتعلق « من نسائهم » بللذين اي لهم من نسائهم .

« تربص أربعة أشهر » مبتدأ خبره ما تقدم او فاعل الظرف والتربص التوقف والانتظار اضيف إلى الظرف على الاتساع ، اي للمولى حق التثبت والتمهل في هذه المدة فلا يطالب فيها بفيء ولا يكلف ولا يحبس ، ومن ثم اعتبر أصحابنا في الايلاء زيادة المدة على أربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفيئة او الطلاق ، فلو كانت اربعة اشهر فقط لم يتحقق الايلاء لخروجه عن حكمه عقيبها (بمضيها خ ل) فلا يترتب عليه الالزام بأحد الأمرين ووافقنا في ذلك الشافعية واكتفى الحنفية بأربعة فما دون وهو بعيد .

وابتداء هذه المدة من حين الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض الأصحاب

فلو سكتت المرأة قبله لم تحسب عليه المدّة كايناً ما كانت الى أن ترافعه الى الحاكم فينظره المدّة المذكورة ، لأنّ ضرب المدة حقّها فيتوقّف على مطالبتها ، ولأصالة عدم التسلّط على الزّوج بحبس وغيره قبل تحقّق السّبب .

وعند آخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه أربعة أشهر وهو قادر على الجماع فلم يجامعها ولم تطالب هي بالفيء لم يلزمه شيء ، وان تجاوزت أوقفه الحاكم ، فامّا أن يفيء الى الجماع او يطلّق .

وظاهر الآية يدلّ على هذا حيث رتّب التّربّص عليه من غير تعرّض للمرافعة ويؤيّده من الأخبار حسنة بريد [1] عن الصّادق عليه السلام قال : لا يكون ايلاء ما لم تمض أربعة أشهر ، فاذا مضت وقف فامّا أن يفيء وإمّا أن يعزم على الطّلاق ، فعلى

---

(١) لم أظفر على الحديث باللفظ المذكور في المتن في أى كتاب من كتب الحديث نعم مضمونه مستفاد من الحديث ١ الباب ٢ من كتاب الايلاء طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ و طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٣٦ المسلسل ٢٨٧٤٥ عن الكافي عن بكير بن أعين و بريد بن معاوية عن أبى جعفر (ع) . والحديث ١ من الباب ١٠ وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ص ١٨٨ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٤٣ المسلسل ٢٨٧٦٧ عن بريد بن معاوية عن الصادق (ع) عن الكافي و لعله المراد من المصنف حيث لم يذكر بكيراً واكتفى ببريد بن معاوية و نقله عن الصادق (ع) ونقل الحديث بالمعنى .

و على أى فانظر الحديث الثاني المراد من المصنف في الكافي ج ٢ ، ص ١٢٠ ، الحديث ١ وطبعة الاخوندى ص ١٣٠ ، ج ٦ . والحديث الذى رواه بكير و بريد عن أبى جعفر (ع) في الرقم ٤ من الكتاب فراجع .

وترى حديث بريد في التهذيب ج ٨ ، ص ٣ ، الرقم ٣ وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٢٥٥ الرقم ٩١٥ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٢٣ مع شرح لكل من الحديثين ، وانظر الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٤١ .

وبمضمون الحديث ايضاً حديث عن العياشي عن بريد عن الصادق (ع) ج ١ ، ص ١١٣ الرقم ٢٤٢ و رواه في البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٣ طبعة كمپانى ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٧٠ ، وفي المستدرك ج ٣ ، ص ٢٩ .

هذا لو لم ترافعه حتّى انقضت المدّة أمره بأحد الأمرين تخييراً ، ولكنّ المشهور الأوّل .

واعلم أنّ مقتضى العموم كون الدّخول غير شرط في تحقّق الايلاء لصدق النّساء بمجرّد العقد وان لم يدخل بهنّ إلّا أنّ المعهود بين الأصحاب اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشّهيد في بعض كتبه بعدم وقوفه على خلاف فيه وفي الأخبار السّابقة تصريح باشتراطه فيه وفي الظّهار على ما تقدّم .

« فان فاؤا » رجعوا في اليمين بالحنث و عادوا الى أزواجهم « فانّ الله غفور رحيم » فيغفر للمولى اثم حنثه اذا كفّر وماتوخى بالايلاء من اضرار الزّوجة ونحوه بالفيئة الّتي هي بمثابة التوبة .

فان قيل : ليس في الآية دلالة على وجوب الكفّارة مع الفيئة والرّجوع .

قلنا : لا شكّ في أنّ الايلاء على ترك الوطي يمين والفيئة حنث له فيجب به الكفّارة كما في مطلق اليمين لأنّ الدّلائل الدّالة على وجوب الكفّارة عند الحنث باليمين عامّة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا مخالفاً له في بعض الأحكام .

وانّما ترك ذكر الكفّارة في الآية لانّها مبيّنة في موضع آخر من القرآن او على لسان الرّسول ﷺ وأخذ الشّافعيّ في قوله القديم بظاهر الآية فحكم بعدم وجوب الكفّارة ان فاء في خلال المدّة اوبعدها ويردّه ما قلناه « وان عزموا الطلاق » أي وإن صمّموا قصده « فانّ الله سميع عليم » باغراضهم في ذلك .

وحكم الايلاء عندنا أنّ المولى في مدّة التربّص لا يطالب بشيء من طلاق أو فيئة ، لكن ان فعل الفيئة وهي الوطي مع القدرة او العزم عليه مع العجز فقد خرج عن العهدة ووجبت عليه الكفّارة للحنث وكذا ان أتى بالطّلاق سقط عنه حقّها ايضاً ، وبعد مدّة التربّص يجبره الحاكم على الفيئة او الطّلاق ، فان فعل الفيئة على الوجه المتقدّم خرج عن العهدة ولزمه الكفارة للحنث عند أكثر أصحابنا وظاهر الشيخ في المبسوط أنه اذا وطىء بعد مدة التربص ، لم يلزمه كفارة وهو بعيد وفي الأخبار ما ينفيه .

ولو فعل الطلاق ولورجعياً خرج عن العهدة ايضاً وان امتنع منهما ضيق عليه في التصرف والمطعم والمشرب حتى يفعل أيهما اختار منهما كمايضيق عليه اذا امتنع عن ساير الحقوق . ولا يجبره الحاكم على أحدهما عيناً ، بل ولا يطلّق عنه عندنا .

وقالت الحنفية : المولى ان فاء في المدة بالوطى ان قدر والوعد إن عجز صح الفيىء ولزم الواطى أن يكفر ، وإلا بانت منه بعد المدة بطلقة . قال في الكشاف [١] ومعنى قوله : « فان فاؤا » في الأشهر ، بدليل قراءة عبدالله « فان فاءوا فيهن » ولا يخفى بعده مع أنه تقدير في الآية وحمل لها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون الفاء منافية له ، والقراءة الشاذة لايصح الاستدلال بها ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئاً منهما على ما مرّ مراراً .

وقالت الشافعية يوقف المولي بعد مدة التربص فاما أن يفيء على الوجه السابق فتلزمه الكفارة او يطلّق فيخرج عن العهدة ، وإن ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول اقل فساداً من سابقه ، وفيه شيىء من جهة جعل الفيئة بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضاً .

وربما استدل على ذلك بقوله « فان فاؤا » وهو يقتضى كون ما بعد التربص من حكم الفيئة او الطلاق مشروعاً متراخيا عن انقضاء الأشهر الأربعة ، وفيه نظر فانّ ذلك للجبر على أحد الامرين إذا لم يأت بهما سابقاً فتأمّل . اما حكم الحنفيّة بانّها تطلّق بعد المدّة بطلقة ثانية والشّافعيّة على أنّ الحاكم يطلّق عنه مع إبائه

---

(١) الكشاف ج ١ ، ص ٢٦٩ وكذا البحر المحيط ج ٢ ، ص ١٨٢ ونقل فيه قراءة ابى فان فاءو فيها قال : و روى عنه فان فاءو فيهن كقراءة عبدالله و نقل قراءة ابن مسعود في روح المعاني ج ٢ ، ص ١١١ ، و قال في نثر المرجان في رسم فاءو : وهوماض وباثبات الالف بعدالفاء و حذف صورة الهمزة المضمومة قبل واوالجمع كراهة اجتماع صورتين متفقتين خطاً و بوضع مجعودة بعد الالف لتدل على الهمزة وبدون الالف بعد واوالجمع بالاتفاق كما نص عليه الداني وغيره» انتهى ما في نثرالمرجان ج ١ ص ٣٠٨ .

وعليه فيمكن أن يكون كلمة فيها اوفيهن عن ابي وابن مسعود حيث لاتطابق رسم القرآن بمنزلة التفسير للاية لاكونها جزءاً للاية .

عن أحد الأمرين ، فغير واضح الوجه ، إذحلّ عقدة شخص من غير رضاه غير جايز حتّى يثبت الدّليل الصّالح لتخصيص الأدلّة النقلية ، على انّ قوله : وان عزموا الطلاق ، صريح في أنّ وقوع الطّلاق ، إنّما يكون بايقاع الزّوج وفي أنّ الزّوج لابدّ أن يصدر عنه شيء يكون مسموعاً وما ذاك إلاّ ايقاع الطّلاق ، ولو قيل : انّ دليل الشّافعيّة قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « لاضرر ولا ضرار » ونحوه ، لقلنا : جعل مثله دليلا لمثل ذلك مع ثبوت التخيير بنصّ القرآن مشكل ، فتأمّل فيه .

واعلم أنّ الايلاء في الحقيقة يمين ومن ثمّ كان مشاركاً في أصل الحلف وعدم انعقاده بغير اسم الله تعالى المختصّ به او الغالب ، و ترتّب الكفّارة الخاصّة عليه ولكنّ الفرق بينهما من جهة جواز مخالفة الحلف في الايلاء بل وجوبه على وجه مع الكفّارة بخلاف اليمين ، ومن جهةعدم اشتراط انعقاده مع تعلّقه بالمباح بأولويته ديناً أودنيا أو تساوى طرفيه بخلاف اليمين ، فانّه يشترط فيها ذلك ، ومن جهة اشتراطه بالاضرار بالزّوجة على ماعرفت ولاكذا اليمين ، و من جهة اشتراط الايلاء بعقد دائم دون مطلق اليمين الى غير ذلك من الأحكام .

ويدلّ على اعتبار الدّوام في الايلاء ظاهر قوله : « فان طلّقها » لدلالته على الدّوام اذ النّكاح المؤجّل لاطلاق فيه ، وظاهر الآية يقتضى عدم الفرق في ثبوت حكم الايلاء بين العبد والحرّة و الحرّ والامة في الانعقاد ومدّة التّربّص والتّخيير بين الامرين .

وقالت الحنفيّة : تنتصف برقّ المرأة ،والمالكيّة تنتصف برقّ الرّجل كماقالا في الطّلاق ، وهو بعيد ، لانّ التّخصيص خلاف المطلوب ، ولانّ تقدير هذه المدّة انّما كان لأجل معنى يرجع الى الجبلّة والطّبع وهو قلّة الصبر على مفارقة الزّوج فيستوى فيه الحرّ والرّقيق كالحيض ومدة الرضاع ، وتمام مايتعلّق بذلك يعلم من محلّه .

الخامس اللعان

وفيه آيات

الاولى [النور : ٦] .

« والّذين يرمون أزواجهم » أي بالزّنا : أمّا بقذفهنّ ، مثل أنت زانية ، أو زنيت اوبنفي الولد عنه ، وإطلاق الأزواج و إن شمل العفيفة وغيرها ، إلاّ انّها عندهم مخصوصة بالعفيفة ، فلا يثبت اللّعان بقذف المشهورة بالزّنا ، وهل يشترطفي صحّة اللّعان الدّخول حتّى لوكانت الزوجة غير مدخول بها لم يصحّ لعانها أولا يشترط ؟ ظاهر الآية الثّاني ، فانّ أزواجهم جمع مضاف يشمل المدخول بها وغيرها ، وإليه ذهب جماعة من الأصحاب .

وقال الشّيخ في النهاية[1] بالاشتراط مستدلاّ عليه بما رواه أبو بصير[2] عن

---

(١) انظر ص ٥٢٢ طبعة دارالكتاب العربى .

(٢) التهذيب ج ٨ ،ص ١٨٥ بالرقم ٦۴٦ والاستبصار ج٣ ، ص ٣٧١ الرقم١٣٢۴ والفقيه ج ٣ ، ص ٣۴٦ الرقم ١٦٦٣ ، و فى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٣٥٥ الرقم ۴٨٥١ و مثله بدون الجملة الاخيرة فى التهذيب بالرقم ٦٧١ وكذا فى الكافى بدون الجملة الاخيرة ج٢ ، ص ١٢٩ باب اللعان ، الحديث ١ وفىطبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦٢ وفى المرآت ج ۴ ، ص ٣١ وفيه شرح من اراد فليراجع .

والجزء الاول من الحديث فى الوسائل الباب ٢ من كتاب اللعان الحديث ٢ ، و هو فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٩٠ المسلسل ٢٨٩١٢ و روى الحديث بتمامه فى الباب ٩ الحديث ٢ و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص١٦٧ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص٦٠۴ المسلسل ٢٨٩٥٧ . و وثق الحديث المجلسى فى المرآت وان حكم بضعفه المصنف و نحن قد توقفنا فى حق أبى بصير فى ص ٣٢٨ من المجلد الاول من هذا الكتاب فراجع .

الصّادق عليه السلام قال: لايقع اللّعان حتّى يدخل الرّجل بامرأته، ولا يكون اللّعان إلاّ بنفي الولد، وما رواه ابن مضارب[1] قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماتقول في رجل لاعن امرأته قبل أن يدخل بها؟ قال: لايكون ملاعناً حتّى يدخل بها يضرب حداً وهي امرأته، وفي الروايتين ضعف[2] فيشكل تخصيص الآية بهما.

ويمكن أن يقال: انّ الرّمي ان كان بالزّنا لم يشترط الدّخول، لعموم الآية وان كان بنفي الولد اعتبر الدّخول بها لانّ ولد غير المدخول بها لايلحق بالزّوج اجماعاً، وهذا التّفصيل ممّا ذهب اليه ابن ادريس، وحمل اختلاف الأصحاب عليه ولا يخفى انّه صلح من غير تراضي الخصمين، إذ النّزاع معنويّ. والتّحقيق أنّ النّزاع لايتحقّق إلاّ في القذف للاجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شرايط اللّحوق بغير لعان، وكلامهم ينزّل عليه وان كان مطلقا.

وعموم الآية يشمل الزّوجة الحرّة والامة المسلمة والذّمّية وإليه ذهب جماعة من الأصحاب أخذاً بظاهر الآية ويؤيّده من الأخبار مارواه الحلبي في الحسن عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن المرأة الحرّة يقذفها زوجها وهو مملوك، قال:

---

(١) انظر التهذيب ج٨، ص ١٩٧ الرقم ٦٩٢ عن محمد بن مضارب و آخر الحديث ويكون قاذفاً و هذا الحديث ليس في غير التهذيب، وفي التهذيب حديث آخر عن محمد بن مضارب بلفظ: من قذف امرأته قبل أن يدخل بها جلد الحد وهي امرأته.

و هذا الحديث في التهذيب ج ٨، ص ١٩٦ بالرقم ٦٨٦ و في الكافي ج ٢، باب الرجل يقذف امرأته (في الحدود) الحديث ٣، ص ٢٩٦ وهو في طبعة الاخوندي ج ٧، ص ٢١١، و هو في المرآت ج ٤، ص ١٧٣ و فيه: انه مجهول، واستشعر العلامة الوحيد البهبهاني أعلى الله مقامه من رواية صفوان وابن مسكان عن محمد بن مضارب وثاقته.

وترى الحديث الاول في الوسائل ج ٣، ص ١٩٥ طبعة الاميري و في طبعة الاسلامية ج١٥، ص ٥٩٢ الباب٢ من كتاب اللعان الحديث ٨ المسلسل ٢٨٩١٨، والحديث الثاني هو الحديث بالرقم ٤ من الباب ٢ من كتاب اللعان المسلسل ٢٨٩١٤. و روى الحديث الاول في الوافي الجزء ١٢، ص ١٤٤ عن التهذيب والحديث الثاني عن الكافي والتهذيب في الجزء التاسع (الحدود) ص ٥٥.

(٢) في الحكم بضعف الحديثين كلام ولكن لايسعنا المقام لبسط الكلام.

يلاعنها [١] ، ونحوها من الاخبار [٢] وهو قول الشافعيّة .

وذهب الشيخ والمفيدفي مقنعته وجماعة من الأصحاب إلى أنّ اللّعان لايثبت بين الحرّة والمملوكة ، ولا بين المسلم والكافرة وهو قول الحنفيّة ، وزادواعليه عدم ثبوت اللّعان بين المحدود في قذف وبين المرأةالمحصنة ، واحتجّوا عليه بحديث عبدالله بن عمرو بن العاص : [٣] من النّساء ليس بينهنّ وبين أزواجهنّ ملاعنة اليهوديّة والنصرانيّة تحت المسلم ، والحرّة تحت المملوك ، والمملوكة تحت الحرّ .

وايضاً اللّعان في الزّوجات قايم مقام الحدّ في الأجنبيّات فلا يجب اللّعان على من لايجب عليه الحدّ ولوقذفها أجنبيّ ، وايضاً اللّعان شهادة وهي لاتقبل من المحدرد في القذف ولا من المملوك ولا من الكافر .

ويجاب عمّا ذكروه أنّ الحديث المذكور قاصر عن تخصيص القرآن ، وبأنّ الحدّ وان لم يجب في الصّور المذكورة فلاكلام في وجوب التّعزير فيصحّ دفعه باللّعان وبأنّ اللّعان يمين مؤكّدة بالشهادة اويمين فيها شائبة الشّهادة فلا يشترط فيها الاّ أهليّة اليمين ، على أنّ شهادة الذّمّيّ مقبولة على مثله فينبغي أن يجوز اللّعان بين الذّمّيّين ، وعدم قبول شهادة المحدود بعد التّوبة ضعيف وسيجيء التنبيه عليه .

وأمّا أصحابنا المانعين من الثبوت في الصور المذكورة فقد استدلّوا عليه بما رواه

---

(١) التهذيب ج٨ ، ص١٧٨ الرقم ٦٥٠ والكافي ج١ ، ص ١٣٠ باب اللعان الحديث ٦ وهو في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦٤ ، وهو في المرآت ج٤ ، ص ٣١ ، والوافي الجزء ١٢ ، ص ١٤٥ .

(٢) انظر الباب ٥ من أبواب اللعان من الوسائل ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٦ و في الباب أخبار على خلاف ذلك .

(٣) انظر ج ٧ من سنن البيهقي من ص ٣٩٥ الى ص ٣٩٨ ترى حديث عدم الملاعنة بين عدة من النساء عن عبدالله وغيره والظاهر أن طرقها كلها ضعيفة و ليس الحديث منحصراً بأهل السنة بل تراه في كتب الشيعة ايضاً كالحديث ١١ و ١٢ و ١٣ من الباب ٥ من أبواب اللعان من الوسائل ، وكذا المروى عن الجعفريات في ص ٣٦ من ج ٣ مستدرك الوسائل .

ابن‌سنان [1] في الصّحيح عن‌الصّادق عليه السلام قال : لايلاعن‌الحرّ الأمة ولا الذمّيّة ولا الّتي‌يتمتّع بها، ونحوها . ولا يخفى أنّ تعارض الأخبار يوجب التّساقط والرجوع إلى ظاهر القرآن وهو العموم .

ويمكن حمل هذه الرّواية وأمثالها على كون الأمة اوالذمّيّة مملوكة له وبذلك يحصل الجمع بين الأدلّة أوعلى أنّه تزوّجها من غير اذن مولاها ، فانّ اللّعان لايجرى بينهما على ذلك التّقدير كما حملها العلامة في المختلف وغيره على ذلك استناداً إلى صحيحة محمّد بن مسلم [2] عن‌الباقر عليه السلام قال : سألته عن‌الحرّ يلاعن المملوكةقال : نعم إذا كان مولاها زوجه ايّاهالاعنها ، فانّ مقتضى مفهوم الشّرط ، أنّه اذالم يزوّجها مولاهافلا لعان وهو كذلك .

والّذى أختاره ابن ادريس في ذلك أنّ القذف اذاكان بنفى الولد ثبت اللّعان بينهما ، وإن‌كان بالزّنا لم يثبت ، وأخذه من‌كلام الشّيخ في الاستبصار [3] ، فانّه بعد أن أورد الأخبار الدالّة على ثبوت اللّعان بينهما وأورد خبراً في آخر الباب مخالفاً لتلك الأخبار قال :

---

(۱) هذا هو الحديث بالرقم ۴ من الباب ۵ من كتاب اللعان من الوسائل وفيه لفظ ابن سنان وقد رواه الشيخ فى التهذيب ج ۸ ، ص ۱۸۸ الرقم ۶۵۳ كذلك والاستبصار ج۳ ص ۳۷۳ الرقم ۱۳۳۲ كذلك الا أن الفقيه رواه فى ج ۳ ، ص ۳۴۷ الرقم ۱۶۶۷ و طبعة مكتبة الصدوق ج ۳ ، ص ۵۳۸ الرقم ۴۸۵۵ ففيه التصريح بكون الراوى عبدالله بن سنان فيكون صحيحاً كما عبر المصنف بذلك ، و انظر الوافى أيضاً الجزء ۱۲ ، ص ۱۴۶ و فيه بيان من أراد فليراجع .

(۲) هذا هو الحديث ۵ من الباب ۵من كتاب اللعان من الوسائل و هو فى التهذيب ج ۸ ، ص ۱۸۸ الرقم ۶۵۴ ، و فى الاستبصار ج ۳ ، ص ۳۷۳ الرقم ۱۳۳۳ ، والفقيه‌ج۳ ص‌۳۴۶ الرقم ۱۶۶۶ ، وطبعة مكتبه الصدوق ج۳ ، ص ۵۳۸ الرقم ۴۸۵۴ وعليه‌تذييل من الغفارى دامت تأييداته وانظر الوافى ايضاً الجزء ۱۲ ، ص ۱۴۶ .

(۳) انظر الاستبصار ج ۳ ، ص ۳۷۵ والاظهر عندى أن الحق أحق أن يتبع و أرى الحق مع المصنف والله أعلم بحقايق الامور .

« الوجه في هذا الخبر أحد شيئين : أحدهما أن يكون محمولاً على التقيّة ، لأنّ ذلك مذهب بعض العامّة على ما قدمنا القول فيه . والآخر أن نقول : بمجرد القذف لايثبت اللّعان بين اليهوديّة والمسلم ، ولا بينه وبين الأمة ، وانّما يثبت بمجرّد القذف اللّعان في الموضع الّذى لولم يلاعن وجب عليه حدّ الفرية ، وذلك غير موجود في المسلم مع اليهوديّة ، ولا مع الأمة ، لانّه لايضرب حدّ القاذف اذا قذفها ، ولكن يعزّر على ما نبيّنه في كتاب الحدود ، فكان اللّعان ثبت بين هؤلاء بنفى الولد لاغير » .

هذا كلامه وفيه نظر لانّ القذف في الصّورة المفروضة اذا اوجب التعزير جاز أن يكون اللّعان لدفعه كما كان لدفع الحدّ فيتم فايدته ، مضافاً الى مادلّ على الثّبوت مطلقا ، ومنه يظهر أنّ القول بالعموم كما هو ظاهر الآية هو الأصحّ .

« ولم يكن لهم شهداء إلاّ أنفسهم » يحتمل أن يكون إلاّ بمعنى غير صفة لما تقدّمه ، ويحتمل أن يكون ذكرها للمبالغة في نفى الشّاهد أى ليس لهم على ما ادّعوه شهداء رأساً فانّ النّفوس مدّعية لاشاهدة .

واختلف أصحابنا في إشتراط ذلك في صحّة اللّعان ، فمن بعضهم هو شرط فلا يشرع اللّعان مع البيّنة كما يعطيه ظاهر الآية ، وأنكر آخرن ذلك فجوّزوا اللّعان وان كان له بيّنة .

قالوا : ولا ينافيه ظاهر الآية لأنه مفهوم الوصف وفي حجيّته توقّف ، ولو سلّمت فيجوز أن يكون التّقييد هنا خرج مخرج الأغلب ، إذ الظّاهر أنّ المدّعى لمثل هذه الفاحشة لايعدل الى اللّعان مع وجود البيّنة عنده ، والتقييد إذا خرج مخرج الأغلب لايدلّ على نفى الحكم عمّا عداه كما مرّ مراراً ، ولأنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم لاعن بين العجلانى [1] و زوجته الّذى قيل انّه سبب نزول الآية ولم يسأله أنّ له

(١) اخرج حديث لعان العجلانى فى الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٣ عن عبدالرزاق وأحمد وعبدبن حميد والبخارى و مسلم و أبى داود و النسائى وابن ماجه و ابن جرير و ابن المنذر والطبرانى عن سهل بن سعد ، واخرجه فى المنتقى ايضاً عن سهل عن الجماعة الا الترمذى

بيّنة وترك الاستفصال أمارة العموم .

ج ۶ ، ص ۲۸۳ نيل الاوطار وسنن البيهقي ج۷ ، ص ۳۹۹ و ص ۴۰۰ والبحرالزخار ج۳ ص ۲۴۹ ومشكوة المصابيح بشرح المرقاة ج ۳ ، ص ۴۹۳ .

ورواه في تفسير البرهان ج ۳ ، ص ۱۲۵ عن‌علي بن‌ابراهيم وهو في تفسيره المطبوع بطهران سنة ۱۳۱۵ في ص ۲۷۹ و رواه ايضاً في الوسائل عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى عن تفسير النعماني الباب ۱ من ابواب اللعان الحديث ۹ ، وهو في طبعة الاميري ج ۳ ، ص ۱۹۵ و في طبعة الاسلامية ج ۱۵ ، ص ۵۸۹ المسلسل ۲۸۹۱۰ .

والمذكور في كنز العرفان ج ۲ ، ص ۲۹۵ : ان النبي (ص) قال له : البينة والا حد ظهرك والظاهر انه سهو وخلط بين قصة هلال بن امية وعويمر ، والحق ما أفاده المصنف ـ قدس سره ـ من انه لم يسأل عن عويمر البينة .

وللمحقق ابن‌فهدالحلي ـ اعلى‌الله مقامه الشريف ـ في كتابه الثمين (المهذب البارع) ما يعجبنا نقله هنا وبه يتضح صحة ما أفاده المصنف هنا .

قال ـ قدس سره ـ : «واما السنة ففي قضيتين : الاولى ـ قضية هلال بن امية فانه‌قذف زوجته بشريك بن‌السمحاء فقال النبي : البينة والأحد في ظهرك فقال : يارسول‌الله يجد أحدنا مع‌امرأته‌رجلاتلتمس‌البينةفجعل‌رسول‌الله‌يقول:البينة والأحدفي‌ظهرك فقال : والذي بعثك‌بالحق انني لصادق وسينزل‌الله في مايبرىء ظهري من الجلد ، فنزل قوله تعالى : والذين يرمون أزواجهم . . . الاية فلاعن رسول‌الله بينهما .

الثانية ـ عويمر العجلاني وقيل : عويمر أتى النبي (ص) فقال : يارسول الله أرأيت الرجل يجد امرأته أيقتله فيقتلونه ام كيف يصنع ؟ ـ فقال رسول الله : قدأنزل الله فيك وفي صاحبتك فاذهب فأت بها فتلاعنا والاية نزلت في قضية هلال و قوله (ص) في القضيةالثانية : انزل فيك وفي صاحبتك أراد (ص) انه سبحانه بين حكم الواقعة بما انزل في مثلها و الحكم على الواحد حكم على الجماعة لماثبت في‌موضعه » . انتهى كلامه ، وكتاب المهذب‌البارع نفيس جداً نرجوالله تعالى أن يوفق‌المؤمنين بابرازه بصورةالطبع و نشره كي ينتفع به‌الفقهاء الكرام .

وروى الحديثين قريباً مما في المهذب البارع في اللفظ في مستدرك الوسائل ج ۳ ، ص ۳۶ عن عوالي اللئالي .

وقد يستدلّ بظاهر الآية على أنّ الزّوج اذا كان أحد الشّهود الأربعة فانّها تحدّ ولا لعان كما ذهب إليه بعض أصحابنا ، اذ الزّوج على ذلك التّقدير له شهداء غير نفسه ، ويؤيّده قوله تعالى : « اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم » فانّ الظّاهر أنّ الخطاب للحاكم لانّه المرجع في الشّهادة فيشتمل الزوج وغيره ، ويدلّ على ذلك ايضاً بعض الاخبار [1] واليه يذهب الحنفيّة .

و ذهب جماعة من أصحابنا الى عدم جواز ذلك و اوجبوا في هذه الصّورة حدّ الثّلاثة ولعان الزّوج وعليه بعض الاخبار ، [2] ويؤيّده ظاهر قوله تعالى :

---

(١) كرواية ابراهيم بن نعيم عن الصادق (ع) رواه فى التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ ، الرقم ٧٧٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥ الرقم ١١٨ و السند : محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن عباد بن كثير عن ابراهيم بن نعيم عن أبى عبدالله (ع) قال : سألته عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال : تجوز شهادتهم .

ورواه فى الفقيه ج ٤ ، ص ٣٧ الرقم ١١٨ طبعة النجف ، والرقم ٥٠٧٩ ص ٥٢ ، ج٤ طبعة مكتبة الصدوق مرسلا بلفظ : وقد روى ان الزوج أحد الشهود وهذا الحديث المرسل بعد حديث نعيم بن ابراهيم الاتى .

(٢) كرواية زرارة رواها فى التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ الرقم ٧٧٧ ، و ج ٨ ص ١٨٤ الرقم ٦٤٣ و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٦ الرقم ١١٩ طبعة النجف . و السند : أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش عن زرارة عن أحدهما . هكذا فى الاستبصار و ج ٨ من التهذيب ، وفى ج ٦ من التهذيب طبعة النجف : أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل عن خراش عن زرارة عن أحدهما .

وللشيخ حديث آخر فى التهذيب ج ١٠ ، ص ٧٩ بالرقم ٣٠٦ وهو هكذا : عنه عن ابن محبوب عن نعيم بن ابراهيم (بتقديم نعيم على ابراهيم بعكس الحديث السابق منه) عن أبى سيار مسمع عن أبى عبدالله (ع) فى اربعة شهدوا على امرأة بالفجور أحدهم زوجها قال: يجلدون الثلاثة و يفرق بينهما ولا تحل له أبداً . و هو فى الفقيه ج ٤ طبعة النجف ص ٣٧ بالرقم ١١٧ وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ ، ص ٥٢ ، بالرقم ٥٠٧٨ و قبل المرسل المتقدم .

ثم قال (قدس سره) : قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله : « هذان الحديثان متفقان

• • • • • • • • • •

غير مختلفين و ذلك انه متى شهد أربعة على امراة بالفجور أحدهم زوجها ولم ينف ولدها فالزوج أحد الشهود و متى نفى ولدها مع اقامة الشهود عليها بالزنا جلد الثلاثة الحد ولاعنها زوجها و فرق بينهما ولم تحل له أبداً لان اللعان لا يكون الا بنفي الولد » انتهى مافي الفقيه .

ثم مسمع هذا هوالذى روى فى كامل الزيارة الباب الثانى و الثلاثين ص ۱۰۱ عنه انه لما ذكر جزعه على أبيعبدالله الحسين (ع) للامام الصادق (ع) قال له الصادق (ع) : اما انك من الذين يعدون من أهل الجزع لنا و الذين يفرحون لفرحنا و يحزنون لحزننا و يأمنون اذا امنا ، انكسترى عند موتك حضور آبائي لك و وصيتهم ملك الموت بك الى آخر الحديث).

ثم انك ترى الاحاديث الاربعة فى اللعان مع كون أحد الشهود الزوج - فى الوسائل الباب ۱۲ منابواباللعان ج ۳ ، ص ۱۹۷ طبعةالاميرى ، وج ۱۵ ، ص ۶۰۶ طبعة الاسلامية فالحديث الاول عنابراهيم بن نعيم والسند فيه موافق لما بيناه أولا و هو بالمسلسل ۲۸۹۶۲، والحديث الثاني وهو بالمسلسل۲۸۹۶۳ خلط بينحديث أحمدبن محمدبن عيسى عناسماعيل و قد عرفت انه فى ج ۶ من التهذيب و اللفظ فيه : عن اسماعيل عن خراش و هو الصحيح كماستعرف بعيد ذلك وبين حديث احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش الذى قد عرفتانه فى ج ۸ منالتهذيب و ج ۳ من الاستبصار و ستعرف انه تصحيف و الصحيح اسماعيل عن خراش و لكن نسخة الوسائل فى الطبعتين لم يفرق بين المصادر و نقله بلفظ اسماعيل بن خراش .

و الحديث الثالث و هو بالمسلسل ۲۸۹۶۴ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم وقد عرفت ان حديث ابنمحبوبفى ج ۱۰منالتهذيب و رواه عن نعيم بن ابراهيم و كذا فى الفقيه الرقم ۱۱۷ ص ۳۷ ج ۴ طبعة النجف و ص ۵۲ الرقم ۵۰۷۸ طبعة مكتبة الصدوق وقد رواه فى الوسائل عن ابراهيم بن نعيم وهو اشتباه فان المروى عن ابن محبوب انما هو نعيم بن ابراهيم .

و الرابع بالمسلسل ۲۸۹۶۵ عن الصدوق مرسلا الذى قد عرفت انه الحديث الاولمن الباب الا انه نقله فى الفقيه مرسلا و قد عرفت انه فى طبعة النجف بالرقم ۱۱۸ و فى طبعة مكتبة الصدوق بالرقم ۵۰۷۹ .

ففى الوسائل اثنان من الغلط :

• • • • • • • • • •

الاول نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٣ عن الشيخ مطلقا عن اسماعيل بن خراش مع ما عرفت من الاختلاف في نسخ التهذيب والاستبصار .

والثانى نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٤ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم مع أنه عن نعيم بن ابراهيم والعجب كون الطبعتين طبعة الاميرى والاسلاميه متطابقتين ويبعد وقوع مثل هذا الاشتباه عن مثل المحدث المتبحر الامام المحقق العلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ـ قدس الله روحه ـ فلعل الاشتباه وقع من الناسخين .

وقد تصفحت المواضع المناسبة الاخر ولم أر تعرضه للاحاديث الاربعة الا فى هذا الباب ، فان كان النقص من قبل الحر المبرور المغفور فلا ألومه اذ الانسان محل الخطاء و النسيان شكر الله سعيه الجميل حيث أورثنا الاحاديث عن الائمة الهدى بأحسن وجه و ترتيب و مع ذلك فالظن القوى عندى كونه من قبل الناسخين و الله أعلم بحقيقة الحال .

واما في الوافي فقد روى حديث التهذيب عن ابن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل عن خراش وقد عرفت أن السند في ج ٦ من التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن خراش وفي ج ٨ منه أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش و فى الاستبصار أيضاً كذلك فيما طبع بالنجف كما في ج ٨ من التهذيب ولم يبين الاختلاف .

نعم ذكر ما نقلناه عن الفقيه في الجمع بين الروايتين هذا في الجزء ١٢ ص ١٤٥ ومع ذلك فالحق مع صاحب الوافي ـ قدس سره ـ فان الظن القوى ان كلمة « بن خراش» تصحيف و الصحيح « عن خراش » .

واسماعيل الراوى عن خراش هو اسماعيل بن عباد وخراش مختلف في ضبطه فضبطه بعض خداش فقال الساروى فى توضيح الاشتباه ص ١٤٥ الرقم ٦٣٢ : انه على زنة كتاب وقال العلامة الوحيد البهبهاني ـ قدس سره ـ فى حاشية منهج المقال ص ١٣٢ فى كتب الاخبار خراش وخداش بالراء والدال كليهما انتهى . وعلى اى فالذى يستفاد ممن روى عنه اسماعيل بن عباد خداش أوخراش بن ابراهيم الكوفي ان المناسب سردهما فى الثقات .

و المصنف ـ قدس سره ـ كان قد تتلمذ على العلامة شيخنا البهائى ـ اعلى الله مقامه ـ فكان متأثراً من افكاره وقد حكم ـ قدس سره ـ فى ص ١٩٨ من حبل المتين بضعف حديث الشيخ عن الرجل في قبلة المتحير ترى الحديث في الوسائل الباب ٨ من أبواب القبلة الحديث

• • • • • • • • • •

---

۵ و هو فی طبعة الامیری ج ۱ ، ص ۲۵۶ و فی طبعة الاسلامیة ج ۳ ، ص ۲۲۸ المسلسل ۵۲۳۷ و هو فی التهذیب طبعة النجف ج ۲ ، ص ۴۵ الرقم ۱۴۴ و ۱۴۵ وفی الاستبصار ج ۱ ، ص ۲۹۵ الرقم ۱۵۰۸ و ۱۰۵۹ والحدیث فی الوافی الجزء الخامس ص ۸۵ عن التهذیب و الاستبصار و فیه بعد نقل الحدیث بیان لطیف من شاء فلیراجع فانه بیان دقیق حقیق بالمراجعة ویطول بنا الکلام لوشئنا نقله .

وقد عمل الاصحاب بهذه الروایة فی قبلة المتحیر انظر الذکری للشهید الاول ــ قدس سره ــ ولیس للذکری ارقام الصفحات حتی نشیر الیه فلا وجه لحکم المصنف بضعف حدیث خراش عن زرارة فی بحثنا هذا ، مع ان المصنف لم یتعرض لحدیث ابن محبوب عن نعیم بن ابراهیم المروی فی الفقیه ج ۴ بالرقم ۱۱۷ طبعة النجف و الرقم ۵۰۷۸ طبعة مکتبة الصدوق و التهذیب ج ۱۰ ، بالرقم ۳۰۶ وکل الرجال فی هذا الحدیث ممن یصح الوثوق بهم .

وعندئذ فالاولی الحکم بتساقط الاحادیث من هذه الجهة وقد قوینا فی الاخبار المتعارضة الحکم بالتساقط فالمرجع التوجه الی کلام الله المجید و المفاد منه وما یقتضیه عمومه أو اطلاقه .

ولقد أحسن فی الخلاف ج ۳ ، ص ۴۶ ، المسألة ۴۹ من کتاب اللعان حیث استدل علی قبول الشهادة اذا کان أحدهم الزوج بقوله : فاستشهدوا علیهن اربعة منکم ... الایة ۱۵ من سورة النساء : وقوله : ولم یکن لهم شهداء الا انفسهم ، وقوله : لولا جاءوا علیه باربعة شهداء ولم یفرق بین کون الزوج واحداً منهم أولم یکن (مانقلناه مفاد کلام الشیخ لاعین لفظه فلا تغفل) والله اعلم بحقایق الامور .

وبعد ما تحقق لك اختلاف نقل الوسائل مع المصادر بمواضعها المختلفة وان لم یکن الاشتباه عن العلامة المتبحر صاحب الوسائل قدس الله روحه بل لعله کان من الناسخین فانی لاوصی الفقهاء العظام و العلماء الکرام ان لا یکتفوا عند الحکم فی المسألة بمجرد مراجعة الوسائل قبل التنقیب فی المواضع المتعددة من المصادر التی نقل عنها الوسائل و التحقیق العمیق فی لفظ الراوی و لفظ الحدیث و هذا الایصاء منی و ان کان أشبه شیء بالمثل المعروف فی

«لولا جائوا عليه بأربعة شهداء» . وإليه يذهب الشافعية ، والاول غير بعيد ، ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل مادل على حد الثلاثة غير الزوج على ماإذا اختلت شروط الشهادة كسبق الزوج بالقذف اوغيره وحينئذ فيحصل الجمع بين الادلة .

« فشهادة أحدهم أربع شهادات » ان قرىء بنصب أربع كان شهادة أحدهم إما مبتدا حذف خبره ، او خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليهم أو الواجب أن يشهد أحدهم أربع شهادات ، ونصب الاربع على المصدرية ، وان قرىء بالرفع كان خبر الشهادة .

وقوله « بالله» متعلق بها لتقدمها وقيل بشهادات لقربه « إنه لمن الصادقين » اى فيما رماها به من الزنا اونفى الولد متلفظاً بذلك لكونه المشهود به أن يقول أربع مرات : أشهد بالله انى لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا .

« والخامسة أن لعنة الله عليه » جاعلا للمجرور بعلى ياء المتكلم « ان كان من الكاذبين » فيما رماها به من الزنا اونفي الولد ، متلفظاً بذلك على ماعرفت .

وهذه الشهادات الاربع تقوم مقام الشهود الاربعة ، في اسقاط حد القذف عنه وهو حكم خص به الازواج في قذف نسائهم في دفع الحد عنهم ، ومن ثم لولم يفعلها حد للقذف كما اقتضاه عموم «والذين يرمون المحصنات ... » الآية لشمولها الزوجة وغيرها ، وبعد الشهادات الاربع يثبت الحد على المرأة ولها أن تدفعه باللعان لقوله : « ويدرءعنها العذاب » اى يسقط عنها الحد « أن تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين » فيما رماها به متلفظة بذلك « والخامسة » بالنصب على قراءة حفص لعطفها على أربع وبالرفع مبتدا خبره « أن غضب الله عليها ان كان من

الفارسية (زيره بكرمان بردن و قطره بعمان روان كردن است) و لكني خفت أن أكون مسئولا عندالله العزيز القهار ان كففت نفسي عن هذا التذكار ، و ليس لى فى هذا التذكار تعريض ولا اشكال على أحد والله العالم بالاسرار على ما أقول شهيد . و ان تلقى أحد هذا الحد من الكلام منى اساءة ادب فانى اليه معتذر والمأمول منه قبول عذرى والعذر عند كرام الناس مقبول .

الصّادقين » فيه .

وخصّت الملاعنة بان تخمس بغضب الله للتّغليظ عليها لانهّا هي أصل الفجور ومنبعه ولذلك كانت مقدّمة في آية الجلد ، ويؤيّد ذلك قوله عليه السلام لمّا ارادت الملاعنة : إن كنت الممت بذنب فاعترفي فالرّجم أهون عليك من غضب الله انّ غضب الله هو النّار .

ومقتضى الآية تقدّم الرّجل في اللّعان على المرأة ولا خلاف فيه ويؤيّده المنقول من فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولانّ لعان المرأة انّماهو لاسقاط الحدّ الّذى وجب عليها بلعان الزوج ، وهو انّما يكون مع تقدّمه ، ومن ثمّ لو نكلت عن اللّعان وجب عليها الحدّ عند اكثر العلماء خلافاً لأبى حنيفة ، حيث أوجب حبسها حتّى تلاعن ، وكذا الرّجل اذا نكل فانّه يجب عليه الحدّ .

وأبوحنيفة يوجب عليه الحبس حتّى يلاعن مستدلاّ عليه بان النّكول ليس بصريح فى الاقرار فلايجوز اثبات الحد به كاللّفظ المحتمل للزنا وغيره ، ويرده انّا لا نثبت الحد على النّاكل بمجرد النّكول ، بل نقول المخلّص من الحد اللّعان وحيث لم يأت به وجب الرجوع إلى مقتضى آية القذف وهو الحد ، ويؤيّده قوله : ويدرء عنها العذاب » الآية فانّ المراد بالعذاب هو الحدّ ، وهي صريحة في أنّ علّة سقوطه اللّعان فاذا لم تأت به لم يسقط عنها وبالجملة قول أبي حنيفة مخالف للكتاب والسّنّة .

أمّا وجوب قيام الرّجل حال اللّعان أو قيامهما معاً ونحو ذلك من الامور فمعلوم من خارج الآية .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ سبب اللّعان قذف الزّوجة أونفى الولد ، ودلالة الآية على ثبوته بقذف الزّوجة ممّا لا يرتاب فيه ، وأنكر ابن بابويه [1] في المقنع ثبوت

---

(١) انظر المقنع ص ١٢٠ طبعة الاسلامية بل هو صريح بيانه فى الفقيه عند الجمع بين روايات جلد الشهود اذا كان احدهم الزوج وثبوت اللعان وقد نقلنا كلامه بعين عبارته بعد نقل الحديث بالرقم ١١٨ طبعة النجف و ٥٠٧٩ طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ فدقق النظر فيما نقلناه هناك .

اللّعان بذلك وقال : لا يكون اللّعان إلاّ بنفي الولد ، نظراً إلى ظاهر رواية أبي بصير المتقدّمة وهي ضعيفة السّند لا تقاوم ظاهر الاية .

وحكم اللّعان عندنا زوال الفراش بينهما والتّحريم المؤبّد ، بحيث لا يجوز لهما الاجتماع بعد ذلك بوجه ، وعليه دلّت الأخبار عن الأئمّة الاطهار عليهم السلام ، وعنه صلى الله عليه وآله : المتلاعنان لا يجتمعان أبداً [1] ، وفي كلام بعض العامّة ما يشعر بانّه لا يحصل به الفرقة أصلا ، لانّ اكثر ما فيه أن يكون الزّوج صادقاً في قذفه وهو لا يوجب تحريماً كما لو قامت البيّنة عليها ، وهذا القول ممّا انعقد الاجماع على خلافه سابقاً ولاحقاً .

ولا يتوقّف الافتراق عندنا على حكم الحاكم ، واليه ذهب المالكيّة والشافعية وجماعة من العامّة ، وقالت الحنفيّة : لا يقع الفرقة إلاّ بتفريق الحاكم لا بدونه وهو ضعيف .

وهذه الأحكام تتعلّق بلعان الزّوجين معاً عندنا فما لم يتمّ اللّعان منهما لم يثبت شيء من تلك الأحكام ، وقالت الشّافعيّة : تتعلّق الأحكام المذكورة بلعان الزوج

---

(١) حرمة المتلاعنة لزوجها ابداً مصرح بها فى اخبار كيفية اللعان فانظر الوسائل الباب ١ من أبواب اللعان و هو فى طبعة الأميرى ج ٣ ، ص ١٩٦ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١٥ من ص ٥٨٦ – ٥٩٠ ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٥ و ٣٦ ومن كتب أهل السنة سنن البيهقى ج ٧ ، ص ٤١٠ ، و الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٤ .

و اما لفظ المتلاعنان فتراه فى الخلاف ج ٣ ، ص ٣٨ المسألة ٢٦ من كتاب اللعان وكذا ص ٣٩ المسألة ٣١ ، ورواه فى كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٥ و من كتب أهل السنة تراه فى المنتقى بشرح نيل الاوطار ج٨ ، ص ٢٨٧ أربعة أحاديث بهذا اللفظ عن الدارقطنى والمرفوع من حديث الدارقطنى ج ٣ ، ص ٢٧٦ : المتلاعنان اذا تفرقا لايجتمعان أبداً .

ونقله فى مرقاة المصابيح ج ٣ ، ص ٤٩٤ « عن ابن الهمام عن الدارقطنى عن النبى بلفظ : المتلاعنان اذا افترقا لايجتمعان أبداً ، قال : وقد طعن أبو بكر الرازى فى ثبوته عن رسول الله (ص) لكن قال صاحب التنقيح : اسناده جيد » انتهى ما أردنا نقله عن المرقاة .

وحده ، فاذا وجدمنه اللعان بكماله فقدثبت الأحكام المذكورة ، امّا لعان المرأة فانّه لا يتعلّق به أكثر من سقوط حدّ الزّنا عن نفسها .

وهو بعيد ، فانّه خلاف ظاهر الاية ، وذلك لانّه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لاعنت المرأة وهي أجنبيّة ، فكان ينبغي أن لا يجوز لانّه تعالى أوجب اللّعان بين الزّوجين .

وعلى المرأة العدّة بعد تمام اللّعان عدّة طلاق ان كانت من أهلها وقالت الشّافعيّة : انّها عدّة فسخ لاطلاق وعند الحنفيّة انّ الفرقة لا يقع إلاّ بتفريق الحاكم بينهما لابدونه ، ولا يتأبد التحريم عندهم بل يكون المراد في حكم التطليقة الثانية وهو ضعيف .

ولو كان اللعان لنفي الولد انتفى عنه ولا توارث بينهما ولا نسب بالكلية ، فلا يرث أقرباء الميت ولا يرثونه ، وفي قول بعيد لأصحابنا يثبت التوارث بينهم مع تصديقهم على نسبه ، لانّ الاقرار لا يتعدي المقرّ ، ويثبت التوارث بين الولد وبين امه ، ويلحق بها وبمن يتقرّب اليها ، وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع .

السادس

من روافع النكاح

الارتداد وهو قطع الاسلام بقول او فعل كانكار ما علم من الدّين ضرورة والسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم وجوب تعظيمه .

ويستدلّ على قطع النكاح بالايات الدّالّة على تحريم المشركين والمشركات وبقوله : «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» وقد تقدّم جملة من ذلك وتمامه يعلم من محله .

كتاب

المطاعم والمشارب

والايات المتعلقة بذلك على أقسام : اما تدلّ على اصالة الاباحة في كلّ ما ينتفع به خالياً عن مفسدة وهو آيات .

الاولى : [البقرة : ٢٩] « هو الّذي خلق لكم ما في الارض جميعاً » ذكر تعالى ذلك في معرض الامتنان على عباده ، بعد ان امتن عليهم بخلقهم أحياء قادرين مرة بعد اخرى ، على ما دلّت عليه الاية السابقة عليها .

والمعنى أن الارض وجميع ما خلق فيها نعم من الله تعالى ، خلقها لكم ، اي لأجلكم وانتفاعكم إما في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بواسطة اوبغير واسطة ، وإما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم ، والتعرف لما يلائمها من لذات الاخرة ، والتذكّر بثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الامن واللذة من فنون المطاعم والمشارب والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة ، وعلى اسباب الوحشة من أنواع المكاره كالنيران والصواعق ونحوها .

والمراد أن الغرض من خلقها ذلك وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة وانها في الاكل مباح على الاطلاق لكل أحد أن يتناولها والامتنان بذلك إنما هو على ذلك التّقدير ولا يمتنع اختصاص بعضها لبعض الاسباب العارضة فانّها تدلّ على أنّ الكلّ للكلّ لا أنّ كلّ واحد لكلّ .

ويحتمل الاستدلال بها على اباحة الارض نفسها بان يراد بالارض في الآية الجهات السفليّة دون الغبراء كما تذكر السّماء ويراد بها الجهات العلويّة فيدخل الافلاك ايضاً والمعنى انّه خلق لكم ما في الجهات السفليّة جميعاً فيدخل الارض وما فيها لكونها داخلة تحت ما العامّة على هذا التّقدير .

الثانيـة [البقرة : ١٦٨] .

« يا ايـّها النـّاس كلوا ممـّا في الأرض حلالاً طيـّباً ولا تتـّبعوا خطوات الشيطان انـّه لكم عدوّ مبين » مثل السـّابقة في جعل العموم وقد مرّ تفسيرها في كتاب المكاسب ولكن نذكر الآية الـّتي بعدها وهي :

« انـّما يأمركم » الشـّيطان « بالسـّوء والفحشاء » بيان لعداوته ووجوب الانتهاء عن اتـّباعه لانـّه لا يدعو إلى خير قطّ ، وانـّما يدعو الى المعاصي وما يسوء الانسان اي يضرّه في الدّين والدّنيا ، واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على ذلك تسفيهاً لرأيهم وتحقيراً لشأنهم حيث انـّهم فيه بمثابة المأمور المطيع للآمر وإذا كان الآمر المطاع مرجوماً مذموماً فكيف حال المأمور المطيع وفي هذا معتبر البصر او مزدجر العقلاء .

قال القاضي : والسـّوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبحه الشـّرع والعطف لاختلاف الوصفين فانـّه سوء لاغتمام العاقل به وفحشاء لاستقباحه ايـّاه وقيل : السوء يعمّ القبايح والفحشاء ما يتجاوز الحدّ في القبح من الكباير ، وقيل : الأوّل ما لا حدّ فيه والثـّاني ما شرع فيه الحدّ .

ولا يذهب عليك انّ كلامه هذا صريح في القبح العقلي الّذي نفاه الاصوليون « وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » كاتـّخاذ الانداد وقولهم : هذا حلال وهذا حرام بغير علم بل مقتضى العموم دخول كل ما يقال على الله من غير علم سواء كان اطلاق اسم عليه او وصفه بصفة او استناد حكم اليه من الوجوب او النـّدب او الكراهة او الاباحة او التحريم .

قال القاضي : وفيه دليل على المنع من اتـّباع الظنّ رأساً وامـّا اتـّباع المجتهد لما ادّى اليه ظنّ مستند الى مدرك شرعيّ فوجوبه قطعيّ والظنّ في طريقه كما بينـّاه في الكتب الاصوليـّة ، انتهى .

ولا يذهب عليك انّ مراده بدلالتها على المنع من اتـّباع الظنّ فيما ينسب اليه تعالى مطلقاً سواءٍ كان من الاعتقاديـّات كاصول الدّين او المتعلّقة بالعمل

كالفروع . ثمّ اخرج من ذلك اتّباع الظنّ الحاصل للمجتهد من مدرك شرعيّ فانّه ممّا يجب اتّباعه وان كان الظنّ في طريقه نظراً الى ما دلّ عليه من الدّليل .

وذلك لانّ هنا مقدّمتين وهي قول المجتهد : هذا مظنوني مجتهداً وكلّ ما هو كذلك فهو ممّا يجب عليّ العمل به والأولى وجدانيّة والثّانية اجماعيّة قطعيّة فيكون الحاصل منهما اعني وجوب العمل معلوماً على القطع له ، فمراده اخراج ذلك ممّا منع من اتّباع الظنّ فيه لا انّ العلم قد تعلّق بالحكم نفسه ، فانّ كون الحاصل من الدّليل الظنّيّ اعني أحد الأحكام الخمسة نفسها معلوماً للمجتهد غير ظاهر، اذ ما يلزم من الدّليل الظنّيّ ظنّيّ قطعاً ، إلاّ أن نقول بالتّصويب وهو قول مرغوب عنه لقيام الدّليل على التخطئة .

ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظنّ ايضاً فانّ اطلاق العلم عليه في القرآن غيرعزيز وحينئذٍ فيصحّ القول بذلك الحكم الظنّيّ واستناده الى الله تعالى وكان عليه أن يذكر المقلّد فانّه يجب عليه اتّباع ما ادّى اليه ظنّ مجتهده ويعلم ذلك ايضاً بدليل مثل قوله : هذا ظنّ مجتهدي ، وما هو كذلك يجب عليّ العمل به والاولى فرضيّة والثّانية اجماعيّة ، فلا يحرم عليه اسناد الاحكام المظنونة له اليه تعالى ، بأن يقول : هذا حرام وهذا واجب و نحو ذلك .

ومن ثمّ قيل : انّ تقليد المجتهد ليس بتقليد على الحقيقة بل على المجاز فانّه قبول قول الغير بغير دليل وهذا له دليل فيكون الاخلال به مع ذكر المجتهد بعيداً من الصّواب إلاّ أن يقال : هو داخل في اتّباع ظنّ المجتهد لكونه مقلّده او يقال : خرج ذلك بالاجماع ولولاه لمنعنا العمل به فانّ اتّباع الظنّ مذموم الاّ فيما دلّ الدّليل عليه .

ثمّ انّ القاضي عند قوله تعالى : « او لو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » قال : هو دليل على المنع من التّقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وامّا اتباع الغير في الدّين اذا علم بدليل ما انّه محقّ كالأنبياء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتّباع لما انزل الله وهذا يوجب ادراج المقلّد مع

المجتهد فيما تقدّم .

لكن في كلامه هذا نظر من وجوه :

الاوّل ـ انّا لا نسلّم دلالة الآية على ذلك اذ ليس فيها إلاّ تحريم ترك ما انزل الله واتّباع الاباء لا تحريم التّقليد مطلقا لمن قدر على الاجتهاد إلاّ أن يقال : الذمّ انّما توجّه اليهم بسبب التّقليد اذ لو كان لهم حجّة يستمسكون بها لم يتعلّق بهم الذمّ فتوجّه الذمّ اليهم لذلك يعطى التّحريم مطلقاً ويلزم المطلوب .

وقد يستدلّ على بطلان التّقليد بأن يقال للمقلّد : اعرفت انّ المقلّد محقّ ام لا فان لم تعرف فكيف قلّدته مع احتمال كونه مبطلاً وان عرفت فامّا بتقليد آخر ويلزم التّسلسل وامّا بالعقل وذلك كاف في معرفة الحقّ والتّقليد ضايع .

الثّاني ـ حكمه بجواز اتّباع الغير في الدّين اذا علم الخ لا يخفى ما فيه فانّه لا يكفى في الاتّباع مجرّد كون المنع محقا ، بل لابدّ له من دليل على الاتّباع حتّى يخرج من التّقليد المذموم ويدخل في اتّباع الدّليل فانّ التّقليد اذا عرى من الدّليل كان مذموماً كما اشرنا اليه .

وايضاً لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما بيّن في الاصول ، مع انّ ذلك الغير محقّ ومتّبع لما انزل الله إلاّ أن يريد غير المجتهد كما يعطيه سياق كلامه الدّالّ على المنع من التّقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد ، وان كان قوله اخيراً انّ اتّباع المجتهد ليس بتقليد قد يأباه فتأمّل فيه .

وبالجملة عدم جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر معلوم قطعاً اذ الظنّ الحاصل باجتهاده أقوى ممّا يحصل له بالتّقليد ومع وجود الأقوى لا يتبع الأضعف .

وايضاً المنع من اتّباع الظنّ في القرآن كثير إلاّ ما خرج بالدّليل ووجوده هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التّقليد وانتفاء الحرج والضّيق المتعيّن عقلاً بدونه .

ومن ثمّ اختلف الاصوليون في أصل جواز التقليد حتى ذهب جماعة الى ايجاب

الاجتهاد على كلّ أحد وحرم التقليد ، نظراً الى انّ الحاصل منه ظنّ مذموم واعتبر آخرون في جوازه عدم كونه ممن يعرف صحة الدّليل وفساده فلا يجوز التقليد بالنسبة الى العارف وهذا غير بعيد كما يظهر بملاحظة أدلّة جواز التقليد وعدمه ولولا الضرورة والحرج لكان القول بعدم جوازه مطلقا أوجه .

لكنّ الظاهر أنّ فيه ضرراً عظيماً وحرجاً وضيقاً وهو منفي بالعقل والنقل بل متعذّر من اكثر الناس وقد بسطنا الكلام هنا في الاصول .

والواو في قوله « أو لو كان » للعطف لا للحال على ما وقع في الكشاف وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط و المعنى ايتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً من الدّين ولا يهتدون من الصواب لا تبعوهم ايضاً .

الثالثة : [البقرة ١٧٧] .

« يا ايها الّذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » أي مما تستلذّونه وتستطيبونه من الرّزق الحلال لا الحرام ، فانه لا يرزق إلاّ الحلال كما ثبت في محلّه ، ولا ماكان خبيثاً ينفر عنه الطبع ويجزم العقل بقبح أكله كالدّم والبول والمني والحشرات وغيرها ، ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيباً موكولاً الى الدّليل الخارجي .

وقد يستفاد منه اعتبار كونه طاهراً اذالنجس خبيث مضرّ ومن ثمّ فسر بعضهم الطيب بالطاهر ، فهي بمثابة السابقة في الدّلالة على اباحة أكل جميع ما يعدّه العقل طيباً ولا يجد فيه ضرراً ولا نجاسة و خبثاً مما يسمى رزقاً لبني آدم وينتفع به في الأكل والأمر فيها للاباحة ، فانّ تناول المستلذّات لا يدخل في التعبد .

وما يقال انه للوجوب نظراً الى وجوب أكل المباح وقت الحاجة دفعاً للضرر عن النفس ، فلا يخفى مافيه فانّ مرجع الأوّل الاباحة وتحريم ما عداه والثاني لا يعرض في بعض الأوقات والاية غير مقصورة عليه .

« واشكروا لله » على مارزقكم « ان كنتم اياه تعبدون » ان صحّ أنكم تخصونه

بالعبادة وتقرّون انه مولى النعم فاشكروا له ، فانّ العبادة لا تتمّ إلا بالشكر ، اذ هي ضرب منه فاذا كانت هي الغاية فيه وليس وراءها شكر .

قال في مجمع البيان : وتلخيص الكلام ان كانت العبادة واجبة عليكم لانه الهكم فالشكر له ايضا واجب عليكم لانه منعم محسن اليكم ، وحاصله انّ العبادة من الشكر فمتى كانت واجبة كان الشكر ايضاً واجباً وهو ظاهر في أنّ وجوب الشكر كوجوب العبادة . وقال في مجمع البيان ايضاً : الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من تعظيم المنعم فهو على وجهين :

أحدهما الاعتراف بالنعمة متى ذكر المنعم بالاعتقاد .

والثاني الطاعة بحسب جلالة النعمة فالأوّل لازم على كلّ حال والثاني انما يلزم في الحال التي يحتاج فيها الى القيام بالحقّ واما العبادة فهي ضرب من الشكر إلاّ انها غاية فيه وليس وراءها شكر ويقترن به ضرب من الخشوع ولا يستحقّ العبادة إلاّ اللهسبحانه لانه المنعم باصول النعم مثل الحياة والقدرة والشهوة وانواع المنافع ولا يوازيها نعمة .

الرابعة :

كلوا ممّا رزقكم الله حلالاً طيّباً » اى كلوا ماأحلّ الله لكم و رزقكم فانّ جميع مارزقكم الله حلال وطيّب فلاتحرّموه على أنفسكم و تجتنبون عنه ، « فحلالا » حال كاشفة لامقيّدة لرزقه بالحلال اذ مايرزقه الله لايكون حراماً ، امّا « طيّباً» فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل التّقييد كما وقع في الآية السّابقة عليه أعني قوله : «ولاتحرّموا طيّبات ماأحلّ الله لكم » فانّ ظاهرها النّهي عن تحريم ماطاب ولذّ من الحلال .

وفيه نظر ، بل الظّاهر أنّ قيد طيّبات ماأحلّ الله لبيان الواقع فانّه محلّ التّحريم الصادر عنهم على ماقيل : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وصف القيامة لأصحابه يوماً وبالغ في انذارهم ، فرقّوا ،فاجتمعت جماعة من الصّحابة في بيت عثمان بن مظعون واتّفقوا على أن لايزالوا صائمين قائمين ولا يأكلوا اللّحم ولاينامو على فراش

ولا يقربوا النّساء والطّيب ويرفضوا لذّات الدّنيا ، ويلبسوا المسوح اى الصّوف ، ويسيحوا في الأرض .

فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك فقال لهم : انّي لم اومر بذلك ، انّ لأنفسكم عليكم حقّاً فصوموا وافطروا و ناموا وقوموا فانّى أقوم وأنام و أصوم وأفطر وآكل اللّحم والدّسم وآتى النّساء فمن رغب عن سنّتى فليس منّى فنزلت الآية .

ويحتمل ان يكون الاضافة بيانيّة اى لاتحرّموا ما أحلّ الله . وبعد ماسلفنا اندفع قول القاضى : انّه لولم يقع الرّزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فايدة زايدة فانّا اوّلاً نمنع كون كلّ مايذكر له فايدة زايدة ولم لايكفى بمجرّد الفايدة. سلّمنا لكنّهاهنا موجودة وهي الاشارة الى انّ ذلك حلال قدرزقكم الله فلا معني لتحريمه والاجتناب عنه كما بيّنا من كون القيد للكشف والبيان ويجوز أيضاً أن يكون المراد بيان عدم معقوليّة الاجتناب وانّ ذلك الوصف هو الباعث لمذمّة التّارك المجتنب .

« ولا تعتدوا انّ الله لا يحبّ المعتدين » اى لاتتجاوزوا حدود الله بجعل الحلال حراماً و الحرام حلالاً فانّ ذلك تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشريعة فيكون النهيّ عنه بتجاوز الحدود في اجتناب الحلال على طريق اعتقاد التّحريم أو المرجوحيّة ، وحينئذٍ فلاتنافى كون تركه للزّهد اولوجه آخر راجح على العقل كعدم الكسل في العبادة وعدم قساوة القلب ، واصلاح النّفس وتذليلها ، فانّه ممّا لاقصور فيه بل هو مندوب اليه ومن ثمّ نقل عنه صلى الله عليه وآله انّه ماأكل من الحنطة وما شبع من الشّعير ، وزهد أمير المؤمنين علىّ بن أبىطالب عليه السلام قدبلغ الغاية .

وممّا يدلّ على أصالة اباحة ماينتفع به قوله تعالى : « الّذى جعل لكم الأرض مهداً » اى كالمهد تمتهدونها فهى محلّ لراحتكم كالمهد للصّبىّ وهو مصدر سمّى به وقرىء مهاداً اسم لما يمهد به كالفراش او جمع مهد .

« وسلك لكم فيهاسبلاً » وجعل لكم فيها طرقاً بين الجبال والأودية والبرارى

تسلكونها من أرض الى أرض لتبلغوا منافعها ومالكم فيها من الحوائج « وانزل من السّماء ماءاً » مطراً « فاخرجنا به » عدل من لفظ الغيبة الى صيغة التّكلّم تنبيهاً على ظهور مافيه من الدلالة على كمال القدرة وايذاناً بانّه مطلّع فتنقاد الأشياء المختلفة لمشيّته .

ونحوه قوله : «وهو الّذى أنزل من السّماء ماء فأخرجنا به نبات كلّ شيء » ومثله في القرآن كثير .

« أزواجاً » اصنافاًسمّيت بذلك لازدواجها واقتران بعضها ببعض « من نبات» بيان أزواج وكذلك قوله «شتّى»ويحتمل أن يكون صفةللنّبات ، اذ النّبات مصدر في الأصل يستوى فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت كمريض ومرضى ، بمعنى أنّها متفرّقات في الصور والاعراض من الطّعم واللّون والرّايحة والشّكل وفي المنافع بعضها يصلح للنّاس وبعضها للبهايم .

« كلوا وارعوا أنعامكم » حال من ضمير « أخرجنا » على ارادة القول اى أخرجنااصناف النّبات قائلين كلوا وارعوا انعامكم والمعنى معدّبها لانتفاعكم بالاكل والعلف،وحملها على الاستيناف اوانّها مفعول له لايخلو من عدم استقامة .

«انّ في ذلك لآيات لاولى النّهى » اى فيما خلقنا واخرجنا دلايل واضحة لذوى العقول الناهية عن اتّباع الباطل و ارتكاب القبايح جمع نهية بالضّم وهوالعقل لانّه ينهى عن القبيح .

وجوّز أبوعليّ أن يكون مصدراً كالهدى ، وخصّهم بالذّكر ، لانّهم أهل الفكر و الاعتبار فيستدلّون بها على وجود الصّانع و صفاته من العلم والقدرة والارادة والحكمة ويتأمّلون في حصول هذه النّباتات من الارض الغبرا بسقي الماء ووجود حكم فيها وانّ بعضها سمّ قاتل وبعضها نافع شاف وبعضهاطعام وبعضهافاكهة وبعضها للدواب .

وفيهادلالة على اباحة الارض بما فيهامن النّبات و الماكل لكل انسان بالتّصرف فيها لنفسه ولأنعامه لانّه تعالى اذا أباح الأكل أباح ساير وجوه الانتفاع ومن نعم

الله تعالى أنّ أرزاق العباد انّما تحصل بعمل الانعام وقد جعل الله علفها ممّا يفضل من حاجتهم ولا يقدرون على أكله .

« منها خلقناكم » اراد بخلقهم من الأرض خلق أصلهم وهو آدم عليه السلام اولأنّ بني آدم خلقوا من النّطفة ودم الطّمث المتولدين من الاغذية المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارضيّة اولما ورد فى الخبر : انّ الملك يأخذ من تربة المكان الّذى يدفن فيه الادمى فيبذرها علي النّطفة .

« وفيها نعيدكم» بالموت وتفكّك الاجزاء فتعود ارضاً لانّ الجسد يصير تراباً فيختلط بالارض إلاّ من رفعه الله الى السّماء وهو ايضاً يحتمل أن يعاد اليها .

« ومنها نخرجكم تارة اخرى » فيؤلّف بين اجزائهم المتفرّقة المختلطة بالتّراب ويردّهم كماكانوا أحياء أوّل مرّة ويخرجهم الى المحشر يوم يخرجون من الأجداث سراعاً فيكون الاعادة الجسمانيّة بعد الموت معلومة من الاية كما هي من غيرها .

وقريب من ذلك في الدّلالة قوله تعالى : « انّ في خلق السّماوات والأرض» أنشاهما مقدّرين على سبيل الاختراع المشتمل على الايات العظيمة امّا السماوات فقدزعم اهل الهيئة لما شاهدوا لكلّ واحد من السّيارات السبع حركات مختلفة كالبطؤ والسرّعة بعد التّوسط في الحركة والوقوف والرّجوع بعد الاستقامة الى الحركة على توالى البروج بعد ماحكموا انّ السّماوات لايتطرّق اليها الاختلاف الوضعيّ ، وانّ حركة الكواكب في الفلك ليست كحركة السّمك في الماء ، وإنّما تدور بادارة الفلك ايّاه .

انّ كلّ واحد من الأفلاك السيّارة تنقسم الى أفلاك اخر يتضمّنها فلكه الكلّى الّذى مركزه مركز العالم ، ومراكزها تخالف مركزه في الأغلب ثمّ ان كان مع المخالفة محيطاً بالارض سميّ الخارج المركز وان لم يكن محيطاً بها سمّى بالتّدوير وكان الكوكب فيه مركوزاً كالفصّ في الخاتم ، ويلزم من مجموع الحركات المركّبة من تلك الافلاك حركة مختلفة في النظر ، وان كان كلّ منها متشابها في نفس الامر ونعني بالتشابه هنا أن يقطع المتحرّك من المحيط في ازمنة متساوية قيساً متسارية

اويحدث عندالمركز زوايا متساوية وبالاختلاف نقيض ذلك .

وأثبتوا لكلّ واحد من السيّارات السّبع أفلاكاً تتمّ بها حركاتها الخاصّة بها على وجه تتحيّر فيه العقول ولاشكّ انّ اختصاص مقادير كلّ واحد من الافلاك بمقدار معيّن مع اشتراكها في الطّبيعة الفلكيّة ، يدلّ على مخصّص مدبّر مختار خبير يديرها وكذا تخصيص كلّ منهما بحيّز معيّن ، وكذا تعيّن نقطته من سطح الفلك لقطبه مع تساوى جميع نقطه المفروضة عليه فى صلوح ذلك ونحوها من الامور المختصّ كل واحد منها لكلّ واحد من تلك الافلاك وكذا اختلاف تأثيراتها في هذا العالم باذن خالقها .

وبالجملة فانّ هذا التّرتيب العجيب والنّسق الغريب في تركيب الافلاك وايتلاف حركتهاوارتباط أجرامها واختلاف اوضاعها المستتبعة لاتّصالاتها وانصرافاتها أترى أنّها منبئة عن حكمة حكيم وقدرة خبير امهي واقعة عبثاً وجزافاً ؟ - هيهات.

فانّ من جوّز في بناء رفيع وقصر مشيد ، انّ التّراب والماء انضمّ أحدهما الى الآخر ثمّ تولّد فيهما النّبات وتولّد من تركّبهما القصر ، ثمّ تزيّن بنفسه بالنّقوش الغريبة والرّسوم اللّطيفة ، قضى العقل عليه بالجنون و سخافة الرّاى بل عدّه من زمرة الانعام لامن جملة الأنام .

وامّا الارض فمن تأمّل في شكلها من الاستدارة وكونها واقعة فى مركز العالم حتّى انبعث منها بوقوع الشّمس عليها مخروط ظلّىّ في مقابلة الشمس حتّى وقع منها الخسف ، ومن انكشاف بعضها عن كرة الماء لمكان الاستقرار عليها وفي اختلاف اوضاع بقاعها بالنسبة الى السّماء حتى اختلف مرور الشّمس و ساير الكواكب ، سمت رؤس اقطار البلدان وتباينت الفصول والأمزجة والأخلاق الى غير ذلك ، علم افتقارها الى مدبّر قدير وصانع خبير واحد في ملكه يفعل مايشاء كما يشاء من غير منازع ومعاند .

وفي جمع السّماوات دون الأرض اشارة الى انّها طبقات متفاضلة بالذّات مختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض «واختلاف اللّيل والنّهار» النهار عبارة عن مدّة كون الشمس

فوق الافق ، وفي عرف الشّرع بزيادة مابين طلوع الفجر الصّادق وبين طلوع جرم الشّمس وامّا اللّيل فعبارة عن مدّة خفاء الشمّس تحت الافق اوبنقصان الزيادة المذكورة فانّ الشّمس اذا غابت يقع رأس مخروط ظلّ الارض إلى فوق فتقع الأبصار داخلة إلى أن يظهر الضلع المستنير منه من جانب الافق الشّرقيّ فيكون اوّل الفجر الكاذب إن كان الضّوء مرتفعاً عن الافق بعد واوّل الفجر الصّادق اذاقرب من الافق جدّاً ، وانبسط النّور حتى اذاغاب رأس المخروط تحت الأرض طلع مركز جرم الشّمس في مقابله .

فالمراد باختلافهما تعاقبهما اذا ذهب أحدهما جاء الآخر على وجه المعاقبة من قوله : « وهو الّذى جعل اللّيل والنّهار خلفة » ويحتمل أن يريد اختلافهما في الجنس واللّون بالنّسبة الى البقاع فانّ نهاركلّ بقعة ليل بقعة تقابلها ضرورة كرويّة الارض اويريد الاختلاف في الطّول والقصر فانّ زيادة أحدهما تستلزم نقصان الاخر ضرورة كون مجموعهما أربعة و عشرين ساعة وفي ذلك من الايات مالا يخفى .

« والفلك الّتى تجرى في البحر بما ينفع النّاس » اى ينفعهم او بالذى ينفعهم من الرّكوب والحمل عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك ، والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذّكر لانّها سبب الخوض فيه والاطّلاع على عجايبه ، ومن ثمّ قدمّ البحر على ذكر المطر والسّحاب ، لانّ منشأهما البحر في غالب الأمر وتأنيث الفلك لانّه بمعنى السفينة و يحتمل أن يراد بما ينفع النّاس ماينفعهم من الطّيور والسّموك ونحوهما من الأشياء الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انّها مباحة في الشرع كما هو عند العقل .

« وما انزل الله من السّماء من ماء » من الاولى ابتدائية والثّانية بيانيّة والسّماء إمّا أن يراد به نفس الفلك اوالسّحاب اوجهة العلوّ .

« فأحيا به الأرض بعد موتها » فعمّرها بعد خرابها لانّ الأرض إذا وقع عليها المطر أنبتت وإذا لم يصبها المطر لم تنبت فهى كالميّت وعلى هذا فموت الأرض من ترشيح الاستعارة فانّه لما عبّر عن بهجتها ونضرتها بالحياة عبر عن جمودها

وكمودها وبقائها على الهيئة الأصليّة بالموت كأنّها جسد لاروح فيه وقيل : اراد به احياء أهل الأرض باخراج الأقوات وغيرها ممّا تحيى بها نفوسهم .

« وبثّ فيها من كلّ دابّة » اى فرّق فيها من كلّ حيوان يدبّ واراد بذلك خلقها في مواضع مترقّبة فهو عطف على احيا لأنّ الدّواب ينمين بالخصب ويعشن بالماء ويحتمل عطفه على أنزل .

« وتصريف الرّياح » في مهابّها واحوالها اى تقلبها في جهات العالم على حسب المصالح شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً أى صباء ودبوراً وعلى كيفيّات مختلفة حارّة وباردة وعاصفة ورخاء ، وقرأ حمزة والكسائى على الافراد .

« والسّحاب المسخّر بين السّماء والأرض » فلا ينزل ولا يتقشّع مع انّ الطّبع يقتضى أحدهما حتّى يأتى امر الله و قيل : تسخير الرّياح تقليبه في الجوّ بمشيّته « لايات لقوم يعقلون » يتفكّرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة على جواز الرّكوب فى البحر والانتفاع بسمكه وطيره إلاّ ما أخرجه الدّليل .

وفيها أيضاً دلالة ظاهرة على وجود الاله و وحدته وحكمته وقدرته من وجوه شتّى يطول شرحها والحاصل انّ المذكور امور ممكنة وجد كلّ منها على وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بدّ لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيّته متعالياً عن معارضة غيره وإلاّ لم يتمّ الصّنع على الوجه البديع والنّظام العجيب .

وإنّما خصّ الايات الثمانية بالذّكر مع أنّ ساير الأجسام والأعراض مستوية فى الاستدلال بها على وجود الصّانع بل كلّ ذرّة من الذّرات لأنّها جامعة بين كونها دلايل وبين كونها نعماً على المكلّفين ، ومتى كانت الدلايل كذلك ، كانت أنجع فى القلوب وأشدّ تأثيراً فى الخواطر وعنه ﷺ : ويل لمن قرء هذه الاية فمجّ بها اى لم يتفكّر فيها ولم يعتبر بها وفيها تنبيه على شرف علم الكلام والحثّ على البحث والنّظر فيه .

الثانى

مافيه دلالة على تحريم بعض الاشياء

وفيه آيات .

الاولى - « حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير » قد تقدّم تفسير الاية الى قوله : « وما اهلّ لغير الله » وهنا نذكر تتمتها اعنى « والمنخنقة » وهى الّتي ماتت بالخنق وهى داخلة في الميتة ، وكذا مابعدها لكن ذكرها منفردة عنها للتنصيص على تحريمها وعدم حلها بوجه ردّاً على الجاهليّة حيث كانوا يأكلونها .

« والموقوذة » وهى الّتى اثخنوها ضرباً بخشب اوحجر أو نحوه من الثقل حتّى تموت ، من وقذته اذا ضربته ضرباً شديداً والوقذة شدّة الضرب .

« والمتردّية » الّتى تردت من علوّ اوفي بئر فماتت .

« والنّطيحة » الّتى نطحتها اخرى فماتت بالنّطح فعيل بمعنى مفعول وهو يقتضى عدم التّاء لاستواء المذكّر والمؤنّث فيه لكنّها هنا للنّقل من الوصفيّة إلى الاسميّة .

« وما أكل السّبع » ماأكل منه وبقى بعضه فمات بذلك لأنّ ما أكل السبع فقد ذهب ولا حكم له وإنّما الحكم للباقى قال القاضى : وهو يدلّ على أنّ جوارح الصّيد اذا اكلت مااصطادته لم يحلّ . قلت : في الّدلالة بحث وسيجىء تمام الكلام.

« إلاّ ماذكّيتم » إلاّ ماادركتم ذكاته من هذه الاشياء وفيه حياة مستقرّة وسيجىء بيانها ، وقيل : انّ الاستثناء متعلّق بما أكل السّبع وقيل : انّه استثناء منقطع من المحرمات كانّه قيل لكن ماذكّيتم من غيرهذا فهو حلال .

و الذكاة هى قطع العروق الأربعة بمحدّد مع الشرايط المعتبرة .

« وما ذبح على النّصب » هو واحد الانصاب وهى أحجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللّحم عليها يعظّمونها بذلك ويتقرّبون بها اليها وهى ثلاث مائة وستّون حجراً وقيل : هى الأصنام وعلى بمعنى اللّام كما ورد العكس في : سلام لك من اصحاب اليمين، بمعنى سلام عليك اوعلى أصلها بتقدير وما ذبح يسمّى عليها .

« وأن تستقسموا بالأزلام » اى حرم عليكم الاستقسام بالاقداح اى السّهام وذلك انّهم اذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاث أقداح مكتوب على أحدها : أمرنى ربّى ، وعلى الاخرى ؛ نهانى ربّى ، و الثالث غفل لاكتابة عليه فان خرج الآمر مضوا على ذلك أوالنّاهى تجنّبوا عنه وان خرج الغفل أجالوها ثانيا فمعنى الاستقسام طلب معرفة ماقسم لهم من الخير والشّر، دون مالايقسم لهم بالأزلام .

وقيل : المراد به الميسر و قسمتهم الجزور على الأنصباء المعلومة واحدها زلم كجمل وزلم كصرد وروى على بن ابراهيم [1] في تفسيره عن الصادقين عليهما السلام : انّ الازلام عشرة سبعة لها أنصباء و عددها الى ان قال : وكانوا يعمدون الى الجزور فيجزؤنه أجزاء ثمّ يجتمعون عليه فيخرجون السّهام ويدفعونها الى رجل وثمن الجزور على من يخرج له السّهام الّتى لاأنصباء لها وهى القمار فحرمه الله تعالى وقيل : هى كعاب فارس والرّوم الّتى كانوا يتقامرون بها وهى الشطرنج .

« ذلكم فسق » تاكيد لماتقدّمه فيحتمل اختصاصه بالاستقسام و يحتمل رجوعه الى الجميع اى هو ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله الى معصيته فاللّازم التّباعد عنه .

« اليوم يئس الّذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشونى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً » اعتراض توسّط بين المحرّمات السّابقة وبين قوله : ـ « فمن اضطرّ » لانّه متّصل بالمحرّمات السابقة

(١) انظر تفسير القمى ص ٨٢ . و رواه عنه فى البرهان ج١ ، ص ٤٢٣ .

ولعلّ فايدة الاعتراض بمثله الاشعار بانّ تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدّين الكامل والنّعمة والاسلام المرضيّ .

والمعنى فمن اضطرّ الى تناول شيء من هذه المحرّمات « في مخمصة » في مجاعة بحيث لايمكنه الامتناع من الأكل،وأصل الخمص ضمور البطن .

« غير متجانف لاثم » غير مايل اومنحرف اليه والتجانف الميل والانحراف من جنف القوم اذا مالوا وانتصاب غير على الحالية من ضمير اضطرّ اى من اضطرّ الى أكل الميتة وما عدّده من المحرّمات عند المجاعة الشّديدة غير مايل الى الاثم بأن يأكل زيادة على قدر الحاجة اويقصد التّلذّذ .

« فانّ الله غفور » لذنوبه «رحيم» به فلا يؤاخذه بأكله ولم يرد انّه يغفرله عقاب ذلك لانّه أباحه له ولاعقاب على المباح ويحتمل أن يكون المراد أنّه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث أباح لهم حال الخوف على النّفس ماكان محرّماً عليهم ولم يحكم باستمرار التّحريم وعدم الأكل حتّى يموتوا فانّ الرّحمة تنافي ذلك .

الثانية :

« قل لا أجد فيما اوحى اليّ » اى في القرآن اوفيما اوحى اليّ مطلقا سواءكان قرآناً اولا وفيه تنبيه على أنّ التحريم انّما يعلم بوحى الله اليه وكذا غيره من الأحكام انّما يعلمه صلّى الله عليه وآله وسلّم بالوحى لابغيره فانّه قول عن الهوى وما ينطق عن الهوى ان هو الاّ وحى يوحى .

« محرّماً» طعاماً محرّماً «على طاعم يطعمه» الوصف للتّأكيد كما في « طائر يطير بجناحيه » .

« إلاّ أن يكون ميتة» وهى مافارقته الرّوح بغيرذبح شرعيّ سواء كان ذكراً اوانثى وقرىء الفعل على الغيبة وميتة بالرّفع على انّ كان تامّة .

« اودماً مسفوحاً» مصبوباً كالدم في العروق لاكالطّحال وان كان حراماً لدليل من خارج وخصّ المصبوب بالذكر لانّ مايختلط باللّحم منه ممّالايمكن تخليصه منه

مباح ، وفي الجمع بين تقييد الدّم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله : حرّمت عليكم الميتة والدّم اشكال ، ومن ثمّ أخذ الشّافعيّة بظاهر الاطلاق فحرموا مطلق الدّم وان تخلّف في العروق بعد الذّبح .

ولا منافاة بين الاطلاق والتقييد هنا فيعمل على الاطلاق إلاّ ماثبت خروجه بالدّليل ، وقيّده بعضهم به ويلزمه اباحة غير المسفوح وفيه نظر وفي تفسير القاضي انّ دماً معطوف على أنّ - مع مافي حيزه ولعلّ ذلك لاختلاف القراءة المتواترة في رفع ميتة ونصبها ولو تعيّن نصبها لكان العطف عليها لازماً .

«اولحم خنزير فانّه رجس» يحتمل رجوعه الى لحم الخنزير اوخنزير نفسه اوكلّ واحد ممّا تقدّم اى هو قذر او خبيث تنفر عنه الطّباع .

« اوفسقاً » عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما اعتراض للتعليل والمراد أنّ من المحرّمات ماهو فسق لكنّه مجمل لم يبيّنه ولعلّ قوله : «اهلّ لغير الله به» صفة موضحة له بيّن المراد منه بها ولا يبعد أن يراد مالم يذكر اسم الله عليه سواء ذكر عليه غير الله ام لا والاهلال رفع الصّوت بالشيء .

« فمن اضطرّ » اى تناول شيئاً من المذكورات « غير باغ » اى غير قاصد أكل الميتة اوباغ على مضطرّ آخر مثله اوخارج على الامام « ولاعاد » قدر الضّرورة وفي مرسلة البزنطي [1] عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى : فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد قال : الباغي الّذى يخرج على الامام ، و العادى الذى يقطع الطّريق لاتحلّ له الميتة .

« فانّ ربّك غفور رحيم » لايؤاخذه على ذلك لانّه أباحه له والآية محكمة دالّة على انّه عليه السلام لم يجد فيما اوحى اليه الى تلك الغاية محرّماً غير المذكورات،

---

(١) انظر البرهان : ج١ ، ص١٧۴ . و المجمع : ج ١ ، ص ٢۵٧ . و فيه : غير باغ على امام المسلين و عاد بالمعصية طريق المحقين و هو المروى عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام .

فلا ينافيه ورود التّحريم بعدذلك بالنّسبة الى أشياء أخر ، وعلى هذا فلو ورد خبر دالّ على تحريم شيء غيرها لايكون ذلك نسخاً للكتاب بالسنّة كما قد يتوهّمه جماعة ، لانّ شرط النّسخ استمرار الحكم وعدم وجدان الحكم في وقت لعدم الوحى لاينافيه التّنصيص على الحكم فيما بعد ذلك من الاوقات ، إذ نهاية عدم وجدان الحكم عدم الحكم ، وهو ليس حكماً بالعدم ، حتّى يكون ورود الحكم بعد ذلك ناسخاً .

على أنّ ذلك لاينافي محرّمات اُخر في تلك الحالة إذ قد يكون الحصر اضافيّاً أويكون داخلاً بدليل آخر فيخصّ عموم الاباحة المفهوم من الحصر بدليل من خارج كساير العمومات ، اويقال : إن حاصل القول بانّه لامحرّم سوى الأربعة انّ ماعداها ليست بمحرّمة وهذا عامّ فاثبات محرّم آخر تخصيص له لانسخ فلا نسخ بوجه .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنه لايمكن الاستدلال بها على حلّ ماعداالمذكورات الاّ مع انضمام الاستصحاب وتتبع دليل التحريم فانه بمجرّد اصالة العدم من دون الفحص والتفتيش لايثبت الحلّية لجواز التّغيير نعم لايجب الاستقصاء في الفحص كما بيّن في الاصول .

الثالثة :

« يسألونك عن الخمر » وهو كلّ شراب خالط العقل فستره وذهب به من أيّ قسم كان أخذاً من التّخمير وهو السّتر ، هذا عند أصحابنا ولهم في ذلك روايات دلّت عليه و تابعهم الشّافعي و قال أبوحنيفة : هو ماغلا واشتدّ وقذف بالزّبد من عصير العنب .

« والميسر » مصدر كالموعد سمّى بهالقمار لما فيه من أخذمال النّاس بيسر او سلب يساره تقول : يسرته اذا قمرته وهو عندنا شامل لجميع أنواع القمار من النّرد والشطرنج والكعبتين حتّى لعب الصّبيان بالجوز ، وان لم يكن على رهن عند أصحابنا ، وعن النّبيّ صلى الله عليه وآله : ايّاكم وهاتين الكعبتين المشؤمتين فانّهما من ميسر

العجم . وعن علي عليه السلام : ان النرد والشطرنج من الميسر، و المعنى انهم يسألونك عن تعاطيهما .

« قل فيهما » اى في تعاطيهما « اثم كبير » وزر عظيم وقرء حمزة والكسائى كثير بالثاء المثلثة ومعنى الكثرة أن أصحاب الخمر والميسر يقترفون فيهما الآثام من وجوه كثيرة لانها مفسدة للعقل ومؤدية الى ارتكاب المحرمات وترك الواجبات كما أشعر به قوله : «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة . » الآية .

« ومنافع للناس » من كسب المال والطرب وحصول القوة بشربها والتوصل بهما الى مصادقة الفتيان ومعاشرة الحكام ونحوذلك .

« واثمهما » المترتب على تعاطيهما « أكبر من نفعهما » فان المفاسد بالاثم عظيمة بالنسبة إلى النفع بل ليس هناك نفع بالنسبة الى الاثم اذهو أمر فان ولذة قليلة والعقاب عظيم دائم .

ولعل ذكر النفع للاشارة الى انه امرهين ليس بملتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذي يخيله الانسان فيه ليس بنفع حقيقة اذما يستلزم دخول النار وغضب الملك الجبار ، والفضيحة في دار القرار ، بين رسل الله وعباده الصالحين الأبرار، والدخول في سلك الفجار ، ليس بنفع عند اولى الأبصار ، والا فالمناسب ترك ذكره في هذا المقام .

قال القاضي : ولذلك قيل : انها محرمة للخمر فان المفسدة اذا رجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والأظهر انه ليس كذلك لما مر ، أراد بما مر ما ذكره سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليين فان تحريم فعل برجحان مفسدته على مصلحته من لوازم ذلك .

ولا يخفى ما في كلامه من النظر: اما اولا فلحكمه بعدم كون الآية محرمة لها والظاهر انها دالة على التحريم اذلا يراد من الحرام سوى ما يلحق فاعله الاثم والذاب وقدصرح تعالى فيها بترتب الاثم على تعاطيهما ووصفه بالكبير وكون الاثم

أعظم من النّفع .

وأمّا ثانياً فلانّ الفعل اذا اشتمل على مفاسد كثيرة أكثر ممّا يتخيّل انّه منفعة فانّ الحكمة تقتضى تحريمه و إن قلنا بالحسن والقبح الشّرعيّين فقط وأنّ أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض وأنّه يجوز خلوّ الاحكام عن علل ومصالح لانّ ذلك لايجوز عند ظهور المفاسد ولم يقل به من يقول بالشّرعيّين ، ومن ثمّ كان أصحاب القياس لايجوّزون كون وصف صالح للعلّية غير علّة ولا يقولون بخلوّ الحكم عن علّة مهما أمكن وان جاز الخلوّ ويحكمون بأنّ التعبد قليل بل ليس له وجود فتأمّل .

« وفي مجمع البيان » : قال الحسن : في الاية دلالة على تحريم الخمر من وجهين: أحدهما قوله: وانهما أكبر فانّه اذا زادت مضرّة الشيء على منفعته اقتضى العقل الامتناع منه والثّانى انّه بيّن انّ فيهما الاثم وقد حرم في آية اخرى الاثم فقال : «قل انّما حرّم ربّى الفواحش ماظهر منها و ما بطن والاثم » هذا .

واعلم انّ الظّاهر من الأخبار وهو المشهور بين أصحابنا انّ الخمر ماكانت محلّلة اصلاً في الاسلام بل في ساير الاديان كانت حراماً ، والّذى يظهر من الكشاف والبيضاوى أنّها كانت محلّلة في اوّل الاسلام ثمّ نزل تحريمها قال في الكشاف ونحوه قال في تفسير القاضى: روى انّها نزلت بمكّة « ومن ثمرات النّخيل والاعناب تتخذون منه سكراً » فكان المسلمون يشربونها وهى لهم حلال. وفي استفادة التّحليل من هذه الآية نظر ، بل الظّاهر خلافه وسيجيء الكلام فيها قريباً ان شاء الله تعالى .

ثمّ قالا : انّ عمر ومعاذاً ونفراً من الصّحابة قالوا : يارسول الله افتنا في الخمر فانّها مذهبة للعقل و مسلبة للمال فنزلت : « فيهما اثم كبير و منافع للنّاس » الاية ، فشربها قوم و تركها آخرون .

ولايخفى مافيه فانّ قولهم : أفتنا . ان كان بعد فهم التحليل من الآية السّابقة فلا وجه للافتاء بعده بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى و ارادة التّحريم بالافتاء بعد ثبوت التّحليل لامعني له ، وايضاً شرب قوم بعد نزول هذه الآية امّا لعدم فهمهم

التّحريم ايضاً او لارتكاب الاثم ، والاوّل باطل لأنّهم سألوا النّبیّ ﷺ أن أفتنا في الخمر وغرضهم بيان تحريمها فنزلت ، و ذلك يقتضى ظهورها في التّحريم والاّ لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما ثبت في محلّه .

ثمّ قالا : ودعا عبدالرّحمن بن عوف اناساً منهم فشربوا وسكروا وأمّ أحدهم فقرء أعبد ماتعبدون فنزلت : « ولا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى »فقل من يشربها . ولا يخفى أنّ السّابقة أدلّعلى التّحريم من هذه الآية فترك الأكثر الشّرب لهذهدون سابقتها نظراً إلى عدم الفهم منها بعيد .

ثمّ قالا : ودعا عتبان بن مالك قوماً فيهم سعد بن أبي وقاّص فلمّا سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشدسعد شعراً فيه هجاء الأنصارفضربه أنصاریّ بلحى بعير فشجّه موضحة فشكى الى رسول الله ﷺ فقال عمر : اللّهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزلت : « انّما الخمر والميسر والانصاب الى قوله فهل انتم منتهون » فقال عمر : انتهينا يارب .

ولا يذهب عليك انّ عمرمع ورود هذه الآيات وارتداع جماعة من الصّحابة عن الشّراب بعد ورود كلّ آية لميرتدع واستمرّ على شربها مع سماع الأجوبةالى آخر آية نزلت فیذلك وهو يعطى قلّة خوفه من الله تعالى حال حياة النّبیّ ﷺ ونقل في الكشاف عنعلي عليه السلام (1) لووقعت قطرة في بئر فبنيت مكانها منارة لم أوذّن عليها ولو وقعت في البحر ثم جفّ و نبت فيه الكلاء لم أرعه . وعن ابن عمر : لو ادخلت اصبعی فيه لم تتبعنی يعنی قطعها .

ثم قال: وهذا هوالايمان حقاً وهم الّذين اتّقوالله حقّ تقاته ، و الظّاهر انّه يريد وصف علیّ عليه السلام و ابنعمر بالايمان الكامل اذرجوع كلامه الى الجميع بعيد ويلزم منه عدم الايمان فيغيرهما وكفى به شاهداً على عدم الايمان فيصاحبيه .

(1) انظر كنز العرفان : ج۲ ، ص۳۰۵ و اللفظ فيه : (ولو وقعت فی بحر ثم جف و نبت فيه لم أرعه) . وفیالكشاف . ج۱ ، ص۲۶۰ مثلمافیالكتاب ، ولم أجده فیالشاف الكاف . و فی زبدة البيان ج۱ ، ص ۶۳۰ .

الثالث

فی أشياء من المباحات

وفيه آيات :

الاولى[المائدة: ۴] .

« يسألونك ماذا احلّ لهم » ای من المطاعم والمآكل بعدما بين لهم المحرّمات لما حصل لهم من الشبهة في موضع يحتمل التحريم ولم يكتفوا بالبرائة الأصليّة بل طلبوا النصّ .

«قل احلّ لكم الطيّبات» مالم تستخبثه الطبايع السليمة ولم تنفرعنه والظاهر انّ ذلك ممّالم يدلّ دليل على تحريمه من عقل او نقل فيكون مؤيّداً للحكم العقلی بالاباحة ويجتمع العقل والنّقل على اباحته مالم يدلّ دليل على تحريمه وفهم منه حرمة المستخبثات المقابلة للطيّبات كمادلّ عليه بالمنطوق قوله: ويحرّم عليهم الخبائث.

« وماعلمتم من الجوارح » عطف على الطيّبات ان كانت ماموصولة على تقدير مضاف ای وصيد ماعلمتم ، وجملة شرطيّة جوابها فكلوا ان كانت شرطيّة ، والجوارح هنا الكلاب فقط بقرينة قوله :

«مكلبين» فانّه مشتق من الكلب ای حال كونكم صاحبی كلاب او معلّمی كلاب وهو يقتضی كون المراد بالجوارح هنا الكلاب فقط لانّ المكلب صاحب الكلاب بلاخلاف بين أهل اللّغة و التقييد به يعطی ما ذكرناه ، إذ لواراد مطلق الجوارح لم يحتج الى هذا التقييد بل كان اخذه مضرّاً .

وقدانعقد اجماع علمائنا على أنّه لايجوز الاصطياد بشيء من الجوارح ، بمعنى أنّه لايحلّ مقتولها الاّ مقتول الكلب المعلّم فانّه حلال سواء كان الجارح من جوارح

السباع اوجوارح الطير .

وقيل :انّ المرادبها مطلق الجوارح من السّباع ذوات الأربع والطيور واطلاق المكلبين باعتبار كون المعلّم في الاغلب كلباً ولانّ كلّ سبع يسمّى كلباً لقوله [1] صلى الله عليه وآله وسلم : سلّط عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد .

وفيه نظر انهوخلاف ظاهر الآية واطلاق الكلب على غيره من السباع تجوّز بلاخلاف فلايكون داخلاً تحته مع الاطلاق و قدتظافرت أخبارنا عن ائمتنا عليهم السلام باختصاص حلية ماذبحه الكلب المعلم دون غيره من الجوارح .

فان قيل : هب انّ المذكور في الآية اباحة الصيدبالكلب لكن تخصيصه بالذّكر لاينفي حلّ غيره لجواز الاصطيادبالرّمى والشبكة ونحوهما مع سكوت الآيةعنها .

قلنا : ظاهر انّ الآية اذادلّت على حلية مقتول الكلب كان حلّية ماعداه يتوقف على الدليل و الأصل عدمه وفيمجمع البيان : وروى عن علىّ بن ابراهيم في تفسيره باسناده عن أبى بكر الحضرمى عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن صيدالبزاة والصقور والفهود و الكلاب فقال : لاتأكل الاّماذكّيت الاّ الكلاب قلت : فانقتله ؟ - قال : كل : فانّ الله يقول : وماعلّمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهنّ مماعلمكم الله فكلوامما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه . ثمّ قال عليه السلام :كلشيىء من السباع يمسك الصيد على نفسها الاالكلاب المعلمة فانّها تمسك على صاحبها و قال : اذا أرسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته وهوأن يقول : بسم الله والله أكبر .

«تعلمونهنّ» حال ثانية اواستيناف «ممّاعلمكم الله» من الحيل وطرق التأديب فيصرن معلمة بتعليمكم اوممّا علمكم الله من اتباع الكلب الصّيد بارسال صاحبه وانزجاره بزجره وفيه دلالة على أنّ صيد غير المعلم حرام الاأن يدرك ذكاته فيذكّيه

---

[1] انظرالقصة و دعاء النبى(ص) على عتبةبن أبى لهب و افتراس الاسد اياه فى تفسير سورةالنجم مجمع البيان ج۵ ، ص۱۷۲ ، والدر المنثور ج۶ ، ص۱۲۱-۱۲۲ ، والكشاف ج۴ ، ص ۴۱۸ .

ولاخلاف في ذلك .

وقد اختلف أصحابنا في حدّ تعليم الكلب والمشهور فيما بينهم أن يكون بحيث يذهب اذا استرسل ويقف اذا زجر ولايعتاد أكل ما يمسكه و يتحقق ذلك بالتكرار على هذه الصفات الثلاث مراراً بحيث يعلم في العرف انّه معلم .

وقيل : هو أن يكون الكلب بحيث يفعل مايريد صاحبه فيطلب الصّيد اذا شلاه و ينعطف عليه اذا راغ من بين يديه و يمسكه له و اذا جاءه ليأخذه منه لم يحمل الصيد ويهرب منه او يحميه عنه بالهرير عليه ، فاذا تحقق ذلك منه مراراً صار معلماً وقيل: لاحد له بل متى صدر منه الترغيب او المنع امتثل لكن ينبغي أن يعلم أنّ ذلك صار عادة له والاقوال متقاربة .

«فكلوا مما أمسكن عليكم» يتفرع على ماتقدم ، او جزاء الشرط كما عرفت و«من» قيل زايدة نحو كلوا من ثمره وقيل مقيدة فان بعض الصيد لا يؤكل كالعظم والدم والريش ، و في الكشاف : [1] الامساك على صاحبه أن لايأكل من الصيد فلو اكل منه كان قد أمسك على نفسه ولاريب في أنّ الكلب اذا كانت هذه عادته لم يحل اكل ماقتله من الصيد لعدم حصول شرط التعليم وأصحابنا لايخالفون في ذلك .

نعم لو أكل منه نادراً فالظاهر جواز الأكل على ذلك التقدير للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على اباحة الاكل مما يقتله الكلب المعلم وان أكل منه .

وفي صحيحة رفاعة بن موسى عن الصادق عليه السلام قال :سألته عن الكلب يقتل فقال: كل فقلت : أكل منه فقال : اذا أكل منه فلم يمسك عليك ، انما أمسك على نفسه . فحمله الشيخ على ما اذا كان معتاداً اوعلى التقية لانّ في العامّة من يمنع من أكل الصيد اذا أكل الكلب منه والأوجه الحمل الاوّل وبه يجمع بين الادلّة .

«و اذكروا اسم الله عليه» الضمير عايد الى ماعلمتم و المعنى سموا عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط آخر في اباحة صيده ، ويحتمل أن يعود الى ما أمسكن عليكم

---

(١) انظر الكشاف ج ١ ، ص ٦٠٧ . و في الشاف الكاف : « انه متفق عليه » .

والمعنى سموا عليه اذا أدركتم ذكاته و كلاالشرطين معتبر : أما الاوّل فلعدم حليّة ماترك التسمية فيه عمداً عندالارسال و اماالثانى فلان مقتول الكلب من الصيد انّما يحلّ إذالم يدرك ذكاته فلوأدرك ذكاته وجب عليه التذكية حتى لوأخل بهاحرم .

نعم يظهر من الشيخ في النهاية انّه اذا ادركه كذلك ولم يكن معه مايذكيه فليتركه حتّى يقتله الكلب و هو بعيد والمشهور الأوّل وهوالمفهوم من رواية على بن ابراهيم السالفة الاّ أنّها تضمنت ذكر بسم الله والله أكبر والظاهر انّه غيرمتعين بل المعتبر ذكر الله المقترن بالتعظيم .

وهل يكفى ذكر الله مجرداً فيه احتمال وبهقطع العلامة امانحو اللهم اغفرلى اوصل على محمد وآل محمد ففيهقولان ،والظاهر اشتراط وقوعه بالعربيّة لتصريح القرآن باسم الله العزيز . ولايردأنّ مقتضى ذلك عدم الاجزاء مع ذكر اسمائه المختصّة به غيرالله لانّا نمنع أنّ المقتضى ذلك فتأمل .

« واتقوا الله» في محرماته «انّ الله سريع الحساب» فيؤاخذكم بعاجل ودقوفيه اشارة الى الملاحظة التامة في أمر الصيد بل في غيره من الاحكام .

الثانية [المائدة ۵]

«اليوم احل لكم الطيبات» أكدتحليلها بعد ماتقدم عليها وقدعرفته ولم يرد باليوم يوماً بعينه و انّما اراد بهالحاضر ومايتصل به من الازمنة المستقبلة .

«وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم» اختلف في الطعام هنافقيل : المراد به ذبايح اهل الكتاب و نسبه في المجمع [1] الى أكثرالمفسّرين وأكثر الفقهاء وبه قال جماعة من أصحابنا و يؤيّده أنّ ماقبل الآية في بيان الصيد والذبايح ، ولأن ماسوى الصيد و الذبايح محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد أن صارت لهم ، فلايبقى لتخصيصها باهل الكتاب فايدة .

وقيل : المراد بهذبايحهم و غيرها من الأطعمة ، وقيل : انّه مختصّ بالحبوب

(۱) انظر مجمع البيان ج۲ ، ص۱۶۲ .

ومالايحتاج الى التذكية و رواه الكليني [1] في الحسن عن قتيبة الأعشى قال : سأل رجل اباعبدالله عليه السلام وأناعنده فقال له الرجل : قال الله تعالى : احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حلّ لكم . فقال له أبوعبدالله عليه السلام : كان أبي يقول : انّما هوالحبوب واشباهها ونحوها ممّادلّ على ذلك وإلى هذا القول يذهب أصحابنا و هوالصحيح .

ويدل عليه مضافاً الى الأخبار انه تعالى نهى في كثير من الآيات عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه وماأهل به لغير الله وظاهر أنّ الكتابي لايذكر اسم الله عليه .

ولوقيل : انّ محلّ النزاع مالوذكر اسم الله عليه والا فالمسلم مع خلوذكر اسم الله لاتحل ذبيحته لقلنا : ظاهر انّ مايذكره الكتابي من اسم الله ليس باسم الله تعالى حقيقة فانّ اليهوديّ انمايقصد الله الذى عزير ابنه والنصراني يقصد الله الذى المسيح ابنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والذكر على هذا الوجه بمثابة العدم فلاتباح الذبيحة به ، ولانّه يبعد في العرف اطلاق الطعام على الذبيحة وانّما هوفي العرف عبارة عن البرّ و الشعير و نحوذلك من الحبوب .

على انالوسلمنا ذلك لقلنا مقتضى الآية اباحة طعامهم على العموم خرج منه نحوالذبيحة وغيرها ممّاباشروه بالرطوبة لادلةاقتضت ذلك وأوجبت التخصيص فيبقى ماعدا ذلك كالحبوب وغيرها داخلة فيه .

«وطعامكم حلّ لهم» فيجوزلنا أن نطعمهم اياه وأن نبيعه عليهم وكذاساير المعاملات بعوض ولاعوض وخصّ في المجمع الحليّة هنابان تطعموهم وفيه بعد .

الثالثة [البقرة ١٧٣]

«انّما حرم عليكم الميتة» قدعرفت معناها ،والتحريم المضاف الى العين ينصرف

---

(١) انظر الكافي : ج ٢ ، ص ١٥٠ باب ذبايح أهل الكتاب الحديث ١٠ . و رواه ايضاً فيالتهذيب ج٩ ، ص٦٤ الرقم ٢٧٠ . و الاستبصار : ج٤ ، ص٨١ بالرقم٣٠٣ وهو في المرآة ج٤ ، ص٥٤ . و فيه : «صحيح» مع شرح للحديث . و فيالوسائل ج٣ من طبعة الاميرى ص ٣٤٢ الباب ٢٦ من أبواب الذبايح الحديث ١ .

الى المنافع كلها الا ما أخرجه الدليل اذ تقدير البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وذلك يقتضى تحريم التصرف فيها بأىّ وجه كان من اسراج شحمه اوادهان حيوان به او أكله و نحو ذلك ممّا اقتضاه العموم ولم يخرجه الدليل .

وقيل : انّ هذا التحريم ينصرف الى ما ينتفع بمثله عرفاً كالاكل مثلاً ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الأكل قبله وبعده وحينئذٍ فتحريم غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الآية كالأخبار والاجماع ان كان .

«والدم» اطلق تحريم الدم هنا وقيّده في الآية السابقة بالمسفوح اى المصبوب فقال بعضهم : يجب حمله هنا على المسفوح لوجوب حمل المطلق على المقيد وفيه نظر :

امّا لانّ الحمل انّما يجب اذا كان بينهما منافاة وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز تحريم مطلق الدم والدم المسفوح ايضاً هذا اذا لم نعتبر مفهوم الوصف ولو اعتبرناه أمكن المنافاة و اما لان قوله تعالى : لاأجد فيما اوحى اليّ محرماً الى قوله اودماً مسفوحاً يقتضى حصر المحرمات المذكورة فيما وجد في ذلك الوقت فلا ينافيه الورود بعدها بتحريم الدم على الاطلاق وفي كلا الوجهين بعد .

والحق أن المقام لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في اللّحم مما لا يقذفه المذبوح فانّه عندهم حلال طيب و دليلهم عليه الاجماع والخبر و ما في التحرز عنه من الضيق والحرج المنفيين .

« ولحم الخنزير» خصّ اللحم بالذكر مع تحريم جميع أجزائه لحماً و شحماً وغيرهما نظراً الى أنّه معظم ما يؤكل من الحيوان وساير اجزائه كالتابع له فتدخل فيه ايضاً وفي هذا قرينة على انّ المراد تحريم الأكل في الجميع فيثبت تحريم غيره من الانتفاعات بدليل خارج عن الآية كما دل الدليل على نجاستها وهو يستلزم تحريم استعمال شيء منها فيما يشترط فيه الطهارة و نحو ذلك .

« وما اهل به لغير الله» وما رفع به الصوت عند الذبح ذاكرين غير الله سواء كان الصنم او لم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال يقال : أهل الهلال و أهللته لكن

لماجرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذارؤی سمی ذلك اهلالاً ثمّ قيل لرفع الصوت و ان كان لغيره كذا قاله القاضی ، والمفهوم عرفاً من قوله : اهل به لغير الله أنّ سبب التحريم عدم ذكر الله على الذبيحة ومقتضاه اشتراط الحلية بذكر اسمه كماقال : ولا تأكلوا ممالم يذكر اسم‌الله عليه .

«فمن اضطر» ای تناول أحد الامور المذكورة وعدم صبره عنه لمكان احتياجه الى سدالرمق الذی به الحياة « غيرباغ » بالاستيثار على مضطر مثله او خارج على الامام اوطالب أكل الميتة باللّذة «ولاعاد» حدالضرورة او بقطع الطريق وقدسلف مثله في مرسلة البزنطی فلاانم عليه لاذنب ولاتحريم عليه في التناول «ان الله غفور» لمافعل «رحيم» يرخص مثل ذلك حال الضرورة وقدسلف الوجه في الجمع بين الوجهين.

قال القاضي: فان قيل : انما يفيد قصر الحكم على ماذكر، وكم من حرام لم يذكر قلت : المراد قصر الحرمة على ماذكر ممّااستحلوه لامطلقا او قصر حرمته على حال الاختيار كانّه قيل : انما حرم عليكم هذه الأشياء مالم تضطروا اليها . وفي الاول خفاء وفي الثانی بعد مع انّ تحريم كل محرم فانّما هوعلى حال الاختيار لا الاضطرار كمايدل عليه العقل والنقل فعاد السؤال .

ويمكن أن يقال : المحرم حين النزول لم يكن الاهذه فقط كمادل عليه قوله : قل لاأجد فيما اوحی الآية فصح الحصر باعتبار ذلك الوقت ، اوانّ الحصر اضافی بالقياس الى ماحرمه جماعة من الصحابة على أنفسهم كمااسلفناه في قوله تعالى : كلوا ممارزقكم الله . الآية ای ليس المحرم ماحرمتموه بل هذه الاشياء فتأمل .

الرابعة [الانعام ١١٨]

«فكلوا مماذكر اسم‌الله عليه» متفرع على ماتقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم كانوا يقولون للمسلمين : انكم تزعمون انكم تعبدون الله فماقتله الله أحق أن تأكلوه مماقتلتم أنتم فنزلت والمعنى كلوا ممّاذكر اسم الله على ذبحه لاماذكر اسم غيره كالاصنام اولم يذكر عليه اسم ولامامات حتف أنفه .

« إن كنتم بآياته مؤمنين » فانّ الايمان بها يقتضى إستباحة ما أحلّه الله واجتناب ماحرّمه الله وفيه دلالة على وجوب التسمية على الذّبيحة كما أشرنا إليه، وعلى أنّ ذبايح أهل الكتاب لايجوز أكلها لانّهم لايسمّون الله عليها ومن سمّى منهم يعتقد أنّ الّذي يسميه هو الذى أبّد شريعة موسى او عيسى عليهما السلام والّذى عزير ابنه او المسيح فاذاً لايذكرون الله حقيقة.

والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتّعظيم لانّه المتبادر المفهوم منه كاحد التّسبيحات الأربع، وفي اجزاء ذكر الله مجرّداً احتمال قوىّ، ويراد من ذكره ذكر اسمه المختصّ به، وفي اجزاء الصّفة المختصّة به كالرّحمن او القديم أو القادر على كلّ شيء ومايجرى مجراه وجهان اقواهما الاجزاء لقوله تعالى: « قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمن ايّاً ماتدعوا فله الأسماء الحسنى » وقد تقدم جانب من الكلام.

« ومالكم الاّ تأكلوا » واىّ غرض لكم في التّحرج عن الأكل « ممّا ذكر اسم الله عليه » عند ذبحه وما الّذى يمنعكم عنه.

« وقد فصّل لكم ماحرّم عليكم » الواو للحال اى والحال انّه فصل لكم الحرام من الحلال بقوله: حرّمت عليكم الميتة الآية وبما أجراه على لسان نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم من الأحكام.

واعترض بانّ قوله: حرّمت عليكم الميتة الخ في اوّل المائدة وهى آخر ما نزل بالمدينة وسورة الأنعام مكيّة والآية تقتضى أن يكون المفصّل مقدّماً على هذا المجمل، والأولى أن يكون المراد قوله تعالى بعد هذه الآية: قل لاأجد فيما اوحى الىّ محرّماً الاية فانّ هذا القدر من التّأخير غير ضاير هذا. و يمكن أن يقال: هذه الايه من سورة الأنعام متأخّرة عن المائدة فتأمّل.

« الاّ مااضطررتم اليه » ممّا حرم عليكم فانّه ايضاً حلال لكم حال الضرورة لما في ترك التّناول من التأدية الى هلاك النّفس ومقتضى الاية الاقتصار على ماينفدع به الضّرورة وهو سدّ الرّمق ومن جوّز الشّبع من ذلك كبعض العامّة فقد أبعد.

واستدلّ بها الجبائى على أنّ المكره على أكل المحرّمات لاإثم عليه لانّه بمثابة المضطرّ في الخوف على النّفس وهو كذلك عندنا وعند الأكثر من العامّة .

« وانّ كثيرا ليضلّون بأهوائهم » اى باتّباع أهوائهم فيحلّلون الحرام ويحرّمون الحلال « بغير علم » يستندون اليه ، ومن قرء بضمّ الياء من الكوفيّين أراد أنّهم يضلّون أتباعهم فحذف المفعول به وهو كثير.

« انّ ربّك هو أعلم بالمعتدين » المتجاوزين الحقّ الى الباطل والحلال الى الحرام وفيه ترهيب عظيم .

ثم انّه تعالى بعد ذلك أكّد وجوب التّسمية حال الذّبح بقوله :

« ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » ظاهره تحريم أكل مالم يسمّ عليه سواء كان عمداً او نسياناً وبظاهره أخذ داود وهو قول جماعة من العامّة وقال الشّافعىّ : يحلّ أكلها في الحالين ان كان الذّابح مسلماً استناداً الى قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه ، والخبر غير معلوم الصّحة فلا يصحّ الاستناد اليه في العموم .

والّذي قاله أصحابنا : إن تعمّد تركها مع اعتقاد وجوبها لم تحلّ لانّها ميتة وان تركها نسياناً بعد أن يكون معتقداً لوجوبها و تحريم الأكل مع التّرك عمداً حلّ أكلها ويدلّ على ذلك بعد الاجماع الأخبار الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السلام .

روى محمّد بن مسلم [1] في الصّحيح قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرّجل يذبح ولا يسمّي قال : ان كان نسياناً فلا باس اذا كان مسلماً . وكان يحسن أن يذبح (الحديث) ونحوه من الأخبار وعلى هذا فتخصص الاية به و وافقنا في ذلك أبو حنيفة. ولو تركها جهلاً بوجوبها ففيه وجهان والاحوط الاجتناب .

---

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٦٠ الرقم ٢٥٢ . و الكافى : ج ٢ ، ص ١٤٨ باب ماذبح لغير القبلة الحديث٢ . و المرآت ج٤ ، ص٥٢ . و فيه «صحيح» . و هو فى الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٢٤٠ باب ١٥ من أبواب الذبايح الحديث٢ . و فى الوافى ج ١١ ، ص ٣٤ .

« وإنّه لفسق » وان أكل مالم يذكر اسم الله عليه فسق و خروج عن الطّاعة ويحتمل رجوع الضّمير الى مالم يذكر اسم الله عليه ، فانّ الفسق ماأهل لغيرالله به وتمام مايتعلّق باحكام الذّبيحة تعلم من الفروع .

الخامسة : « وانّ لكم في الانعام » يعنى الابل والبقر والغنم « لعبرة » دلالة يعتبر بها من الجهل الى العلم « نسقيكم ممّا في بطونه » استيناف لبيان العبرة وتذكير الضمير وتوحيده هنانظراً الى لفظه فانّ الأنعام اسم جمع لاجمع حقيقة فيعتبر لفظه مرّة فتذكّر ومعناه اخرى فيؤنّث كما انّث في سورة المؤمنين ، وكذلك عندسيبويه المفردات المبنيّة على أفعال كاخلاق و الباس ونحوها يذكّر ضميرها تارة و يؤنّث اخرى ، ومن قال انّه جمع جعل الضّمير لبعض المفهوم منها فانّ اللّبن لبعضها وهو الاناث دون الجميع ، ويحتمل أن يراد به الجنس فلا اشكال .

« من بين فرث ودم لبناً » فانّه يخلق من بعض أجزاء الدّم المتولّد من الأجزاء اللطيفة الّتى في الفرث و هو الأشياء المأكولة المنهضمة بعض الانهضام في الكرش .

وعن ابن عبّاس : أنّ البهيمة اذا اعتلفت واستقرّ العلف فى كرشها طبخته وكان أسفله فرثاًواوسطه لبناً واعلاه دماً والكبد هو المتسلّط على الأصناف الثّلاثة فيقسمها فيجرى الدّم في العروق واللّبن في الضّرع ويبقى الفرث كما هو ، وأنكر الأطبّاء هذا القول من حيث أنّه على خلاف الحسّ والتّجربة امّا الحسّ فلانّ الانعام تذبح ذبحاً متوالياً ولا يرى في كرشها دم ولا لبن وامّا التّجربة فلانّ الدم لو كان في اعلى المعدة والكرش كان يجب اذا قاء أن يقىء الدّم وليس كذلك .

بل التّحقيق انّ الحيوان اذاتناول العلف حصل في معدته اوكرشه هضم اوّل فما كان منه صافياً انجذب الى الكبد وما كان كثيفاً نزل الى الامعاء ثم الّذى يحصل في الكبد ينطبخ فيهاويصير دماً وذلك الهضم الثّانى ويكون مخلوطاً بالصّفراء والسّوداء و زيادة المائيّة امّا الصّفراء فتذهب الى المرارة و السّوداء الى الطّحال و الماء الى الكلية ومنها الى المثانة وأمّا ذلك الدّم بانّه يدخل في الاوردة وهى العروق الثّابتة

من الكبد وهناك يحصل الهضم الثّالث .

وبين الكبد والضّرع عروق كثيرة فينصبّ الدّم في تلك العروق الى الضّرع و هو لحم غددى رخوابيض فيقلب الله الدّم هناك الى صورة اللّبن .

ثم إنّه تعالى أحدث في حلمة الثّدى ثقوباً صغيرة يخرج اللّبن الخالص منها وقت المصّ أوالحلب فهو بمنزلة المصفاة للّبن يخرج الطّيب الخالص منها ويبقى الكثيف فبهذا الطّريق يصير خالصاً لايشوبه الدّم ولا يستصحبه رايحة الكرش والفرث .

« سايغاً للشّاربين» سهل المرور في الحلق حتّى قيل : انّه لم يغص باللّبن قطّ فسبحان الله ماأعظم قدرته وأبدع صنعته وألطف حكمته . وفيها دلالة على اباحة لبن الانعام والحثّ على الاعتبار بها .

وقداحتجّت الشّافعيّة الذاهبة الى طهارة المنى على الحنفيّة الذاهبة الى نجاسته بسبب جريه في مسلك البول بهذه الاية قالوا : وليس بمستنكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللّبن من بين الفرث والدّم وهو طاهر .

وما ذكروه من كون السلوك لايوجب التّنجيس صحيح والسّرّ فيه أنّ المسلك من البواطن ولاحكم لها في النّجاسة وإلاّ لم يصحّ صلوة أحد لعدم خلوّ النّجاسة من بواطنه وهو ظاهر وصرّح بذلك أصحابنا أيضاً .

ولكنّ الظّاهر أنّ النّجاسة عند الحنفيّة ليس لسلوكه مسلك البول بل لاخبار أوجبت النّجاسة كما يعلم من محلّه وقدانعقد اجماع علمائنا على النّجاسة وتظافرت النّصوص الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السّلام بذلك كما يظهر لمن راجع كتبهم.

« ومن ثمرات النخيل والأعناب » متعلّق بمحذوف على حذف مضاف اوبارادته منه مجازاً اى ونسقيكم من عصيرهما وليس متعلّقاً بنسقيكم المذكور ولاالمقدّر المعطوف اذيلزم كونه بياناً لعبرة الأنعام وهو غير ملائم ويحتمل أن يتعلّق بقوله : « تتّخذون منه سكراً » و يكون منه تكرارا للتّأكيد كقولك : زيد في الدار

فيها ويحتمل خبرا لمحذوف صفته تتّخذون اى و من ثمرات النخيل والأعناب ثمر تتّخذون منه ، وتذكير الضّمير على الوجهين الأوّلين لانّه للمضاف المحذوف اعنى العصير اولأنّ الثمرات بمعنى الثّمر ، والسّكر مصدر سمّي به الخمر .

« ورزقاً حسناً » كالتّمر والزّبيب والدّبس والخلّ و نحوها . قال القاضي : والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالّة على كراهتها وإلاّ فجامعة بين العتاب والمنّة . يريد انّها اذا كانت بعد تحريم الخمر كانت جامعة بين العتاب بشرب الخمر والمنّة بالرزّق الحسن بل فيها تنبيهاً على الحرمة ايضاً لانّه ميّز بينها وبين الرّزق الحسن في الذّكر فوجب في السّكر أن لايكون رزقاً حسناً بحسب الشّريعة . وعلى ماقلناه من عدم تحليل الخمر في وقت من أوقات الاسلام فهى للعتاب المذكور وقيل : انّ الآية منسوخة فانّ السّورة مكيّة وتحريم الخمر نزل في المائدة وهي مدنيّة .

وقيل : المراد بالسّكر الطّعم وقيل : انّ المراد بالسّكر النّبيذ وهو قول الحنفيّة قال الشّيخ في التبيان : وقد استدلّ قوم بهذه الآية على تحليل النّبيذ بان قالوا : امتنّ الله تعالى علينا وعدّد من جملة نعمه علينا أن خلق لنا الثّمار الّتى تتّخذ منه السّكر والرّزق الحسن وهو تعالى لايمتنّ بما هو محرّم ، والقوم هم الحنفيّة المجوّزون شرب النّبيذ الى حدّ الاسكار .

وربّما احتجّوا عليه بقوله ﷺ : الخمر حرام بعينها والسّكر من كلّ شراب ، اى حرام حيث علّق التحريم في غير الخمر بالسّكر وهو يقتضى أن يكون السّكر شيئاً غير الخمر وكلّ من أثبت هذه المغايرة قال : انّه النّبيذ المطبوخ .

ثم قال الشيخ في التبيان : « والاية لادلالة فيها من وجوه :

الاوّل ـ انّه خلاف ماعليه المفسّرون لانّ واحداً منهم لم يقل ذلك بل التّابعون من المفسّرين قالوا : ماحرم الله من الشّراب ، و قال الشّعبى منهم : انّه أراد ماخلا طعمه من الشّراب وغيره .

والثانى ـ انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان لقوله : رزقاً حسناً معنى لأن

ماأحله واباحه فهوايضاً رزق حسن فلم فرق بينه وبين الرزق الحسن والكل شيء واحد وانما الوجه فيه أنه خلق هذه الثمار لتنتفعوابها فاتخذتم أنتم منها ماهومحرم عليكم وتركتم ماهورزقحسن واماوجه المنة فبالأمرين معاً ثابتة لانّ ماأباحه فالمنة به ظاهرة لتعجيل الانتفاع به وماحرمه ايضاً فظاهرة لانه اذاحرم علينا واوجب الامتناع ضمن فيمقابلته الثواب الذى هوأعظم النعم فهو نعمة على كل حال .

والثالث ـ ان السكر اذاكان مشتركابين السكر والطعم وجب ان يتوقف فيه ولا يحمل على أحدهما الابدليل وماذكرناه مجمع على انّه مراد وماذكروه ليس عليهدليل على انه كان يقتضى أن يكون مااسكر منه يكون حلالاً وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون : القدر الذى لايسكر هوالمباح وكان يلزم على ذلك أن يكون الخمر مباحاً وذلك لايقوله أحد وكذلك يلزم أن يكون النقيع حلالاً وذلك خلاف الاجماع» انتهى كلام الشيخ وهوجيد .

«ان فيذلك» اى فيما ذكره من اتخاذ السكر و الرزق الحسن بلخروج اللبن الخالص من بين الفرث والدم .

«لآية» دالة على ذلك ايضاً ظاهرة «لقوم يعقلون» يستعملون عقولهم بالنظر و التأمل فيها ، فانهم يجزمون بانّ الذى قدر على ايجاد مثل هذه الثمرات من الشجر اليابس بلمن نواه قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن الخالص من بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضاً .

«وأوحى ربك الى النحل» الهمها وقذف فيقلوبها على وجه هوأعلم بهولقدحق لغريب أمرها وعجيب صنعها أن يطلق عليه لفظ الايحاء .

«أن اتخذى» بأن اتخذى وحذف حرف الجرّ قياس مع أن ويحتمل أن يكون مفسرة لانّ الايحاء يتضمن معنى القول وتأنيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة و الاّ فلفظه مذكّر .

«من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر و ممايعرشون» يتخذونه عريشاً وهوسقوف

البيوت وذكر من التبعيضية لانها لاتبنى في كل جبل ولاكل شجر ولامايعرش من كرم اوسقف ولافي كلّ مكان بل في بعضها وهومايوافقها ويليق بحالها .

وسمى مايتعسل به بيتاً تشبيهاً له بالانسان لكون مايبنيه مشتملاً على حسن الصنيعة و صحة القسمة التى لايقوى عليها حذاق المهندسين الابآلات وانظار دقيقة.

و لعل ذكر النحل بعد ما تقدّم وبيان اقداره على البيت المشتمل على الامور الغريبة و الصنايع العجيبة التى لايقدرعليها اقوى المهندسين للتنبيه على كمال القدرة بالهام مثل هذا الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة العجيبة واقداره عليها وهو دليل على كمال قدرته .

«ثم كلى من كل الثمرات» اى ألهمها ايضاً أن تأكل من كل الثمرات وساير الاشجار التى تشتهيها مرّها و حلوها «فاسلكى» ماأكلت « سبل ربّك » في مسالكه التى تحيل فيها بقدرته النور المرّ عسلاً من اجوافك اوالمراد فاسلكى الطرق التى ألهمها الله اياك في عمل العسل أوفاسلكى راجعة الى بيوتك سبل ربك لايتوعر عليك سلوكها ولايلتبس ، فقديحكى انها ربما اجدب عليها ماحولهافتسافر الى البلد البعيد في طلب الثمر .

«ذللا» اما حال من السبل اى حالكونها مذللة موطاة ذللها الله فلايتوعر عليها سلوكها و امامن الضمير في اسلكى اى حالكونك مطيعة منقادة لأمره غيرممتنعة .

«يخرج من بطونها» عدل من خطاب النحل الى خطاب النّاس لانّه محل الانعام والامتنان عليهم وهم المقصودون من خلق النحل والهامه ذلك .

«شراب» يعنى العسل لانه ممايشرب والاكثر على أنّ الله تعالى يخلق العسل في بطن النحل ويخرجه الى فيه كالريق الذى يخرج من فم بنى آدم وظاهر البطون دال عليه و قيل : انها تلفظ من أفواهها اجزاء طلية صغيرة متفرقة على الاوراق و الازهار و تضعها في بيوتها ادخاراً فاذا اجتمع في بيوتها شيء كثير منها حصل العسل وهذايفسر البطون بالافواه .

وقيل : ان التجربة تعضد الثاني فان الترنجبين قريب من العسل في الطعم و الشكل ولاشك انه طل يحدث في الهواء ويقع على أطراف الاشجار والازهار فكذا العسل ولكن ظاهر الآية تعضد الاوّل .

«مختلف ألوانه» بعضه أبيض وبعضه أحمر و بعضه اصفر و بعضه اسود ، قيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل او الفصل .

«فيه شفاء للناس» اما بنفسه كمافي سائر الامراض البلغمية اومع غيره كمافي ساير الامراض اذقل مايكون معجون الاوالعسل جزء منه مع ان التنكير مشعر بالتبعيض ويحتمل أن يكون للتعظيم .

وقيل : انّ ضمير فيه يرجع الى القرآن وشفاؤه للناس لمافيه من بيان الحلال والحرام والفتيا والاحكام وقيل : الى مابين الله من أحوال النحل والاوّل أقوى .

« انّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون » فانّ من تدبّر اختصاص النّحل بتلك العلوم الدّقيقة والأفعال العجيبة حقّ التّدبّر علم قطعاً انّه لابدّ لها من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه .

وفي الآية دلالة على حلّيّة العسل وعلى جواز اتّخاذ النّحل لأجله وعلى الاستشفاء به ، وقد يستفاد منها الحثّ على مايعلم به الشّفاء من الأمراض كعلم الطّبّ فانّه سبب الى معرفته في الجملة وان كان الشّافي على الحقيقة هو الله تعالى .

والله فضّل بعضكم على بعض في الرّزق» اى جعلكم متفاوتين في زيادته ونقصانه فمنكم غنيّ ومنكم فقير ومنكم موالى يتولّون رزقهم ورزق مماليكهم ومنكم مماليك حالهم على خلاف ذلك فرزقكم أفضل من رزق مماليككم وهم بشر مثلكم ولاريب أنّ ذلك أمر مقسوم من قبل الله وإلاّ لم يكن الغافل رخي البال والعاقل رديّ الحال .

« فما الّذين فضّلوا برادّى رزقهم » بمعطى رزقهم «على ماملكت ايمانهم » على مماليكهم فان ما يردّون عليهم رزقهم الّذى اجراه الله .

« فهم فيه سواء» فالموالى والمماليك متساوون في أنّ الله رزقهم فلا يتخيّل الموالى أنّهم يردّون على مماليكهم من عندهم شيئاً من الرّزق .

وعلى هذا فالجمله لازمة للجمله الأولى المنفيّة ومقرّرة لحكمها ويحتمل أن يكون واقعة موقع الجواب فيحصل منها معنى غير الأوّل كانّه قيل ليس الّذين فضّلوا برادّى رزقهم على ماملكت ايمانهم فيستووا في الرّزق فهو ردّ عليهم بما يصنعون من التّفاوت اى كان ينبغى أن يردّوا ممّا رزقوا على مماليكهم حتّى يتساووا معهم في المطعم والملبس.

وفيه تعجّب من فعل المشركين وانكار عليهم من حيث انّهم يرون اشتراكهم مع العبيد في ذلك نقصاً ولا يرضونه لأنفسهم وهم يشركون عباد الله معه في العبادة ويوجّهونها إليهم كمايوجهونها اليه قيل: نزلت في نصارى نجران «أفبنعمة الله يجحدون» حيث يتّخذون له شركاء فانّه يقتضى أن يضاف اليهم بعض ماأنعم الله عليهم ويجحدوا أنّه من عندالله ويحتمل كون جحودهم بسبب انكارهم امثال هذه الحجج بعد ماأنعم الله عليهم بايضاحها ويحتمل كونه لعدم التّسوية بينهم وبين المماليك جعله الله من جحود النّعمة للمبالغة ويلزم من ذلك ارجحية التّسوية بين نفسه ومماليكه.

ويؤيّده مايحكى عن أبى ذرّ انّه سمع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: انّماهم اخوانكم فاكسوهم ممّا تلبسون وأطعموهم ممّا تطعمون فماروى عبده بعدسماع ذلك الاّ رداه رداء وازاره ازاره من غير تفاوت وماروى عن امير المؤمنين عليه السّلام أنه كان يشترى ثوبين فيعطى افضلهما قنبر ويأخذ الاردى لنفسه » صلوات الله عليه.

كتاب المواريث

و فيه آيات الاولى :

« ولكلّ جعلنا موالى » اى ولكلّ تركة جعلنا موالى اى ورّاثاً يرثونها ويحوزونها فيكون قوله : « ممّا ترك الوالدان والاقربون » بياناً لكلّ مع الفصل بينهما بالعامل ، او و لكلّ قوم جعلناهم موالى و ورّاثاً نصيب ممّا ترك الوالدان والاقربون على أنّ جعلناموالى صفة لكلّ والضّمير الرّاجع اليه محذوف والكلام مبتدأ وخبر ، او ولكلّ ميّت جعلنا ورّاثاً ممّا ترك على أنّ من صلة موالى لانّهم في معنى الوارث .

وفي ترك ضمير كلّ والوالدان والاقربون تفسير كأنّه قيل : الموالى من هم ؟ فقيل :الوالدان والاقربون وفيه خروج الاولاد فانّ الاقربون لايتناولهم كمالايتناولهم الوالدان .

«والّذين عقدت ايمانكم» مبتدأ تضمّن معنى الشّرط خبره «فآتوهم نصيبهم» ويجوز نصبه على شريطة التفسير والخطاب للموالى وقد اختلف في المراد به فقيل : انّ الرّجل كان في الجاهليّة يعاقدالرّجل فيقول : دمى دمك وهدمى هدمك وثارى ثارك وحربى حربك وسلمى سلمك ترثنى وأرثك وتعقل عنّى وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف وقد عاقد بعض الصّحابة بعضاً فورثه و هو المراد بايتائهم نصيبهم اى اعطوهم حظّهم من الميراث ثمّ نسخ بآية « واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله » .

ويحتمل أن يكون المراد فاعطوهم نصيبهم من النّصر والعقل والرفد لامن الميراث فعلى هذا تكون الآية غيرمنسوخة ، وقيل : انّ المرادبهم قوم آخى رسول الله ﷺ بينهم من المهاجرين والانصارحين قدموا المدينة و كانوا يتوارثون بتلك

المؤاخاة ثمّ نسخت بالمواريث .

وقيل: انّهم الّذين يتبنّون أبناء غيرهم في الجاهليّة وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله صلى الله عليه وآله فامروا في الاسلام أن يوصوا لهم عند الموت بوصيّة فذلك قوله : فآتوهم نصيبهم .

وكيف كان فلا دلالة فيه على نفى ضمان الجريرة على الوجه الّذى يقوله أصحابنا وهو ارثه مع عدم المناسب والمسايب ، فانّ الوجه الاوّل اقتضى اعطاء الوارث له السّدس وهو غير مانقوله ولا على اثباته بل هو معلوم من خارج كالاخبار.

وفي الآية دلالة على توريث الوارث ممّا ترك الميّت على الاجمال وتفصيل ذلك يعلم من غيرها .

الثانية :

« واولوالارحام » ذووالقرابات « بعضهم اولى ببعض » في التّوارث و هو نسخ لما كان في صدر الاسلام من التّوارث بالهجرة و الموالاة في الدين لا بالقرابة تألّفاً لقلوبهم كما كانت تتألّف قلوب قوم باسهامهم من الصّدقات .

روى أنّ النبى صلى الله عليه وآله آخى بين المهاجرين والانصار لمّا قدم المدينة وكان يرث المهاجريّ من الانصارىّ والأنصارىّ من المهاجريّ ولا يرثه وارثه الّذى بمكّة وان كان مسلماً وذلك لقوله تعالى: « انّ الّذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والّذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والّذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتّى يهاجروا وان استنصروكم في الدّين فعليكم النصر...» الآية ثمّ نسخت هذه الآية وارتفع حكمها بالاية المذكورة وصار التّوارث بالقرابات .

« في كتاب الله » في اللّوح المحفوظ اوفيما انزل وهو هذه الاية اوآية المواريث او فيما فرض الله « من المؤمنين والمهاجرين » صلة أفعل التّفضيل و المعنى أنّ ذوى القرابات بعضهم اولى بميراث بعض من المؤمنين أى من الأنصار لحقّ الولاية في الدين والمهاجرين اى الّذين هاجروا من مكّة الى المدينة لحقّ المهاجرة اى ليس

التّوارث لحقّ الايمان والهجرة بل لحقّ القرابة فيكون ناسخة لها على ماعرفت .

ويحتمل أن يكون من بياناً لاولى الارحام اى الاقرباء من المؤمنين والمهاجرين أولى بأن يرث بعضهم بعضاً من الاجانب ، بل من بعض الاقارب أيضاً كما يعلم من خارج .

ومقتضى الاية انّ سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الارحام ومن ثمّ كان الاستواء في الدّرجة مراعى مع القرابة ولزم أن لايرث ولد الولد مع ولد الصّلب ونحوه وان كان داخلاً في الاولاد .

ويلزم ممّا ذكرنا بطلان القول بالتّعصيب كما يثبته المخالفون وعلى ظاهر الاية لايرث مع البنت أحد ممّن كان أبعد منها عن الميّت كالاخوة و الاخوات والاعمام و العمّات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتّسمية كما سيجيء والباقي بالرّد .

ومخالفونا يذهبون الى انّه لوكان مع البنت عمّ اوابن عمّ لكان له النّصف بالتّعصيب وكذالك لوكان معها اخت ويجعلون الاخوات عصبة مع البنات ويسقطون من هو في درجة العمّ من النّساء كالعمّات وبنات العمّ اذا اجتمعوا ويخصّون الميراث بالرّجال دونهنّ لأجل التّعصيب .

وكلّ هذا خلاف الظّاهر من القرآن لقوله تعالى : « للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والاقربون » ... الاية حيث دلّت على أنّ للرّجال نصيباً وللنّساء نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع و سيجيء أنّ الاخت لاترث مع الولد وان كان بنتاً ويلزم منه بطلان قولهم .

وما استدلّوا به من رواية ابن عباس عن النبيّ ﷺ (١) : يقسم المال على أهل

---

(١) انظر نيل الاوطار : ج ٦ ، ص ٥٩ . وفيه : «عن ابن عباس ... الحقوا الفرايض بأهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر» . متفق عليه و وقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه : فلاولى عصبة ذكر .

و في كنز العمال : ج ١١ ، ص ٤ الرقم ٢٣ : « الحقوا الفرايض بأهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر . ط حم ص خ م ت عن ابن عباس و ص ٢٤ : الحقوا المال بالفرايض فما

الفرايض على كتاب الله فما أبقت فلأولى ذكر قرب ، و بطريق آخر : ماابقت الفرايض فلأولى عصبة ذكر خبر ضعيف اذلم يروه أحد من أصحاب الحديث سوى ابن طاووس عن ابن عباس .

و مع هذا فهو مختلف اللّفظ فقد روى على الوجهين السّابقين ورى ايضاً : فلأولى ذكر رجل عصبة واختلاف لفظه مع اتّحاد طريقه دليل على ضعفه على أنّ مذهب ابن عباس في نفي التّوارث بالعصبة مشهورو راوى الحديث اذا خالفه كان قدحاً فيه وبالجملة فمثله لايخصّ ظاهر القرآن لقصوره من وجوه .

« إلاّ أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً » استثناء من أعمّ مايقدر الأولويّة فيه من النفع والاحسان كما يقول : القريب أولى من الأجنبىّ إلاّ في الوصيّة يريدأنّه أحقّ منه في كلّ نفع من ميراث وهبة وهديّة وصدقة ونحو ذلك إلاّ في الوصيّة فانّ الموصى له أولى بها والمراد بالأولياء المؤمنون والمهاجرون للولاية في الدين . كذا في الكشاف ومقتضاه عدم جواز الوصيّة للكافر ولا اشكال في ذلك مع كونه حربياً امّا الذمىّ ففي العلماء من جوّز الوصية له و هو المشهور بين أصحابنا ولا ينافيه الاستثناء فانه لايوجب قصر الحكم على مدخوله بحيث لايجوز في غيره فيصح اثبات الغير بدليل من خارج .

وفيها دلالة على كون الوصية مقدّمة على الارث امّا كونها لاتصحّ للوارث كما ذكره في الكشاف فليس فيها دلالة عليه ويحتمل أن يكون قوله : إلاّ تفعلوا يشتمل المنجّزات ايضاً فيدلّ على كونها من الثلث ودلالة الأخبار عليه ، فتبقى المنجزات وفيه مافيه .

أبقت الفرايض فلاولى رجل ذكر حب عن ابن عباس .

و مرقاة المفاتيح ج ۳ ، ص ۳۸۷ : « و عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) : الحقوا الفرايض باهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر » وفيه شرح مفصل فى وصف رجل بذكر .

و فى فيض القدير ج۲ ، ص۱۵۹ الرقم ۱۵۷۴ : « الحقوا الفرايض بأهلها فما بقى فلاولى رجل ذكر » .

الثالثة :

«للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والاقربون وللنّساء نصيب ممّا ترك الوالدان والاقربون » يعنى أنّ لكلّ من الرّجال والنّساء حصّة من الميراث و المراد أنّ ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة و الدّرجة « ممّا قلّ منه او كثر » بدل من قوله ممّا ترك باعادة العامل .

« نصيباً مفروضاً » منصوب على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون ماتقدّم كقوله : « فريضة من الله» اوحال على معنى ثبت لهم مفروضاً نصيب ، اوعلى الاختصاص بتقدير أعنى نصيباً مقطوعاً واجباً لهم والمعنى أنّ الارث بالنّسب ثابت من الله فرضاً مقطوعاً من غير اختيار احد من الوراث سواء كان ذكراً او انثى والآية نزلت لنفي ماكانت الجاهلية عليه من عدم توريث النّساء والأطفال .

وفيها دلالة على أنّ ذلك النّصيب فرض من الله يدخل في ملك الوارث بغير اختياره ولو أعرض عنه لم يسقط حقّه منه لانّه ملكه غير مختار فيه فلا يخرج عن ملكه الاّ بناقل شرعىّ يقتضي اخراجه .

و في الاية دلالة على بطلان ماذهب اليه المخالفون من القول بالتّعصيب فانّه تعالى صرّح بأنّ للرّجال نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع وقدعرفت أنّ ذلك مع الاستواء في القرابة والدّرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع ولد الصّلب لعدم التّساوى .

ومقتضى ماذكر انّه ترث العمات مع العمومة وبنات العمّ مع بنى العمّ لانّ درجة هؤلاء واحدة و قرابتهم متساوية و المخالف هنا يورث الرّجال منهم دون النّساء والقرآن حجّة عليه ، ولانّ توريث الرّجال دون النّساء مع المساواة في القرابة والدّرجة من أحكام الجاهليّة وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم .

الرابعة :

« يوصيكم الله في اولادكم » اى يأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد

أنّ هذا فرض عليكم لانّ الوصيّة منه سبحانه أمر وفرض كما قال : « ولا تقتلوا النّفس الّتى حرّم الله الاّ بالحقّ ذلكم وصيّكم به » و الخطاب للأحياء بانّه اذامات منهم أحد يجب أن يعلم الباقون أنّ لولده وغيره الارث على الوجه الذى فصّله قوله :

« للذّكر مثل حظّ الانثيين » اى يعدّ كلّ ذكر بانثتين حيث اجتمع الذّكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه ، وتخصيص الذّكر بالتّنصيص على حظّه لانّ القصد الى بيان فضله والتّنبيه على أنّ التضعيف للتّفضيل ، وفي اخبارنا عن الرّضا انّه عليه السلام قال : انّما تعطى النّساء نصف ما يعطى الرّجال من الميراث لانّ المرئة اذا تزوّجت أخذت والرّجل يعطى فلذلك وفّر على الرّجال ، ولأنّ الانثى في عيال الذّكر ان احتاجت وعليه أن يعولها و ليس على المرئة أن تعول الرّجل ولاتؤخذ بنفقة ان احتاج فوفّر الرّجل لذلك وذلك قوله تعالى : « الرّجال قوامون على النسّاء بما فضّل الله بعضهم على بعض » الحديث .

و في اخبارنا ايضاً أنّ أباهاشم [1] الجعفرى ذكر أنّ الفهفكىّ سأل أبامحمّد العسكري عليه السلام فقال : مابال المرأته المسكينة الضّعيفة تأخذ سهماً واحداً و يأخذ الرّجل القوىّ سهمين ؟ فقال أبو محمّد عليه السلام : لانّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة انمّا ذلك على الرّجال .

فقلت في نفسى : قدكان قيل انّ ابن أبى العوجاء سأل أباعبدالله عليه السلام عن هذه المسألة فاجابه بمثل هذا الجواب ، فاقبل عليه السلام علىّ فقال : نعم هذه مسألة ابن ابى العوجاء والجواب منّا واحد اذا كان معنى المسألة واحداً ، ونحوها من الاخبار والكلام في تقدير «للذّكر منهم» فحذف للعلم به .

واعلم انّ عموم قوله : «يوصيكم الله في اولادكم» مخصوص بامور . الاوّل العبد

---

(۱) ترى الحديثين و غيرهما فى الوسائل ج۳ منطبعة الاميرى ص۳۴۳ الباب۲ من أبواب ميراث الابوين و الاولاد .

والحرّ لايتوارثان الثّاني القاتل لايرث، الثّالث لايتوارث أهل ملّتين فالكافر لايرث المسلم ولكنّ المسلم يرث الكافر وزادالعامّة : أنّ الأنبياء عليهم السلام لا يورّثون لحديث رواه أبوبكر خالف فيه كتاب الله والسنّة مقطوع بعدم صحّته .

« فان كنّ » اى الاولاد « نساءاً » خلّصاً ليس معهنّ ذكر وتأنيث الضّمير باعتبار الخبر اوعلى تاويل المولودات « فوق اثنتين » خبر بعد خبر اوصفة نساء اى نساء زايدات على اثنتين .

« فلهنّ ثلثا ماترك » الميّت من التّركة هذا بالفرض المعلوم في كتاب الله ويبقى الحكم في الباقى معلوماً من خارج .

« وان كانت » اى المولودة بنتاً « واحدة فلها النصف » اى من التركة بالفرض على قياس ماسبق وقرء نافع بالرّفع على أنّ كان تامّة ، وبقي حكم البنتين لم تدلّ عليه الآية صريحاً ومن ثمّ اختلف فيه والأكثر على انّ حكمهما حكم ما فوقهما في وجوب الثلثين .

وقال ابن عبّاس : يجب لهما النّصف كالواحدة و هو بعيد ، اذ لاخلاف فيأنّ للاختين الثلثين كما دلّ عليه القرآن العزيز صريحاً وهو يوجب الاّ يكون حصّة البنتين أقلّ من حصّتهما كيف وهماأمسّ رحماً والصق قرابة وعدم خلوّها عن الارث من الميّت في شيء من الأحوال بخلاف الاخت وحينئذ فلا يكون لهما النّصف فيتعيّن الثّلثين اذلاقايل بغيرهما .

ولأنّ للبنت مع أخيها الّذى نصيبه ضعف نصيبها الثلث فلا بدّ أن تكون مع اختها الّتي نصيبها أقلّ من تلك الحصّة كذلك فلا يكون لهما النّصف بل الثّلثان .

ولأنّه تعالى لما بيّن أنّ حظّ الانثيين على حكم البنتين لانّه قدعلم أنّ للذّكر مع الواحدة ثلثين الّذين هما للبنتين فعلم أنّ لهماثلثين ايضاً وبقى مافوقهما فكانّه قيل : فما لما فوقهما ؟ قيل كذا .

قلت :وهذا الوجه ذكره الكلينى في وجه كون حصّة البنتين الثلثين عندبيان

الفرايض في الكتاب قال بعد كلام طويل : « وقد تكلّم النّاس في أمر البنتين من اين جعل لهما الثّلثان والله عزّ وجلّ انّما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم : اجماع، وقال قوم : قياساً كما كانت للواحدة النّصف كان ذلك دليلاً على أنّ لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم : بالتّقليد و الرّواية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك .

فقلنا : انّ الله عزّ وجلّ جعل حظّ الانثيين الثّلثين بقوله : للذّكر مثل حظّ الانثيين وذكر أنّه اذا ترك بنتاً وابناً فللذّكر مثل حظّ الانثيين وهو الثّلثان فحظّ الانثيين الثّلثان واكتفى بهذا البيان أن يكون ذكر الانثيين بالثّلثين وهذا بيان قد جهله كلّهم والحمد لله كثيراً » انتهى .

والظّاهر أنّ ذلك أخذه عن الامام عليه السلام وان لم يذكره مستنداً اليه وبالجملة فقول ابن عبّاس في كون البنتين لهما النّصف بعيد جدّاً وقد نقل في التّبيان الاجماع على أنّ لهما الثّلثين فانّه قال : ظاهر الكلام يقتضي أنّ البنتين لا يستحقّان الثلثين لكن الامّة أجمعت على أنّ حكم البنتين حكم من زاد عليهما من البنات .

و قال ايضاً : يدلّ عليه الاجماع الاّ ماروى عن ابن عبّاس أنّ لهما النّصف فكأنّه اراد الاجماع بعده اولم يعتبر خلافه اوأراد التّأييد بالشّهرة والكثرة فتأمل .

«ولأبويه» ولأبوى الميّت « لكلّ واحد منهما » بدل منه بتكرير العامل وفايدته التّنصيص على استحقاق كلّ منهما السّدس ودفع توهّم اجتماعهما فيه والتّفصيل بعد الاجمال تأكيداً .

« السّدس ممّا ترك ان كان » اى الميّت « له ولد» ذكراً كان اوانثى واحداً اوأكثر غير أنّ الولد ان كان ذكراً كان الباقي له وكذا لوكانوا ذكوراً أوكانوا اناثاً فانّ الباقي لهم بالتّسوية ولوكانوا ذكوراً واناثاً فللذّكر مثل حظ الانثيين وان كانت بنتاً واحدة فلها النّصف بالتّسمية والباقي يردّ عليها وعلى الأبوين على نسبة سهامهم اى أخماساً كما اقتضته آية اولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وقد ثبت أنّ قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية بالنّسبة الى الميّت لانّ الولد يتقرّب اليه بنفسه كما في الوالدين وقد انعقد اجماعنا ودلّت أخبارنا على ذلك .

وقالت العامّة : اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النّصف وللامّ السدّس وللأب السّدس بحكم الآية، والباقي للاب بحكم التّعصيب وسيجيء بطلان التعّصيب ولو كان مع البنت أحد الأبوين كان ردّ الباقي عليها وعليه فقط عندنا وخالف العامّة هنا ايضاً فأوجبوا للاب مع البنت السّدس ولها النّصف والباقي له بالعصوبة .

ولوكان مع أحد الابوين البنات فانّ الردّعلى نسبة سهامهم كما عرفت وبين العامّة اختلاف في ذلك .

«فان لم يكن له» اى للميّت «ولدوورثه أبواه فلامّه الثّلث» اى ممّا ترك حذف بقرينة ماتقدّم وترك ذكر حصّة الأب لانّه ليس بصاحب فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الامّ وهو اجماع .

ولو اجتمع مع الأبوين أحد الزّوجين فكيف يكون فرض الامّ ؟ فقالت العامة : انّ الزّوج اوالزّوجة يكون لهما نصيبهما ثم يدفع ثلث مابقى للامّ والباقي للأب ليكون للذّكر مثل حظّ الانثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع الذّكر والانثى فيكون الأبوان كشريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقاً بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق .

وفيه نظر فان مقتضى الآية أنّ للامّ الثلث من أصل المال في جميع الأحوال إذا لم يكن لها حاجب وان كان هناك زوج لأنّ لها ثلث مابقى بعد حصّة الزّوج كما هو رأى الجمهور وصرّح به القاضي و صاحب الكشّاف [1] و نسبا ماذكرنا الى ابن عبّاس ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا و قال في مجمع البيان : و هو مذهب ابن عبّاس وأئمّتنا عليهم السلام وهو الظّاهر من الاية حيث جعل الثّلث لها مع عدم الولد وظاهر أنّ ذلك قد يكون مع الزّوج وقد يكون بدونه وتقييدهما للاية بقوله : «وورثه أبواه» فحسب تقييد غير واضح الوجه مع انّه حينئذ لايحتاج الى قوله : «فان لم يكن له ولد» ، وما احتجّ به القاضي والكشاف بانّ «الاب أقوى في الارث من

(١) انظر الكشاف : ج ١ ، ص ٢٨٣ . و البيضاوى : ج١ ، ص .

الامّ بدليل أنّه يضعف عليها اذا خلصا و يكون صاحب فرض و عصبة وجامعاً بين الأمرين فلو ضرب لها بالثلث كملاً لأدىّ الى حط نصيبه عن نصيبها » مدفوع بانّه اجتهاد في مقابلة النّص و حمل للاية على وجه لم يدلّ عليه نصّ واضح فيكون مردوداً .

« فان كان له » اى للميّت « اخوة فلامّه السّدس » لا غير فهم يردّونها من الثّلث الى السّدس وان كانوا لايرثون شيئاً ، والمشهور أنّ ردّهم ايّاها الى السّدس انّما هو مع وجود الأب و يدلّ عليه ظاهر قوله : « و ورثه أبواه » اذ التّقدير ان لم يكن له ولد و ورثه الاب و الام فللام الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فلامّه السّدس ونقل في مجمع البيان عن بعض أصحابنا انّ للامّ السّدس مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك أب قال : و به قال جميع الفقهاء و ما ذكره خلاف المشهور فيما بين أصحابنا ، نعم قد يظهر من عبارة الصّدوق كما نقله الشهيد في الدّروس .

والجمهور على أنّ المراد بالاخوة عده ممن له اخوة من غير اعتبار كونها ثلاثة وحينئذٍ فيثبت الحجب بالأخوين كما هو قول أصحابنا وعليه الجمهور واخذ ابن عبّاس بظاهر الجمع فاعتبر ثلاثة فصاعداً ولم يحجب بالاثنين والاجماع على خلافه وعلى ماقلناه يتحقّق الحجب بالاخوين وما قام مقامهما كاربعة أخوات اوأخ واختين و على ذلك انعقد اجماعنا و في اخبارنا دلالة عليه ايضاً ولو نوقش في دلالة الاية على ذلك لامكن اثباته بالاجماع و الأخبار .

وظاهر الاية أعمّ من كونها اخوة لاب أو اخوة لامّ إلاّ أنّ أصحابنا خصّوه بما عدا اخوة الامّ فقط و لعلّ دليلهم الاجماع و الأخبار ولا يبعد فهم الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل وإن كان متمّماً للعدد المعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه .

امّا اعتبار كونهم وارثين في الجملة فلو كانوا قاتلين او أرقّاء او كفّاراً لم يحجبوا فالدّلالة عليه من خارج الاية كصحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن المملوك والمشرك يحجبان إذا لم يرثا ؟ قال : لا .

هذا والأصحاب متّفقون على عدم الحجب في صورة كون الأخ كافراً أو مملوكاً وانّما الخلاف بينهم في القاتل والمشهور انّه يحجب ايضاً كما قاله العلاّمة في المختلف وقال الصدوق : القاتل يحجب وان لم يرث وكذا قال ابن أبي عقيل وهذا القول غير بعيد لعموم الاية في حجب الاخوة خرج عنه الكفار و المماليك للرواية الصحيحة السالفة فيبقى الباقي مندرجاً تحت العموم ولا يصار الى التخصيص من غير دليل .

« من بعد وصيّة يوصى بها اودين » متعلّق بما تقدّم من قسمة المواريث كلّها اى ثبوت الانصباء على الوجه المذكور للورثة من بعد اخراج ما أوصى به الميّت و بعد الدّين .

وقوله : « يوصى بها » بعد «وصيّة» للتأكيد وإنّما قال باو التي للتخيير دون الواو للدلالة على انّهما متساويان في الوجوب مقدمتان على القسمة مجموعين او منفردين وقدّم الوصيّة على الدّين مع أنّها متأخّرة عنه في حكم الشريعة للاهتمام بشأنها و احتياجها الى التأكيد و المبالغة لانّها في محلّ ان لا يسمعها الوارث و لانّها مشابهة للارث من حيث توقّف ثبوتها على الموت و كونها مأخوذة من غير عوض فذكرت بعده .

وكيفيّة الترتيب أن يخرج أوّلا مؤنة تجهيزه الواجب ثمّ الدين ثمّ الوصيّة ثمّ يقسم الباقي على الورثة على حكم الله وهذا مفهوم من الاجماع والسنّة لا الكتاب .

و روى العامّة عن عليّ عليه السلام : إنّكم لتؤدّون الوصيّة قبل الدّين و إنّ الرسول صلى الله عليه وآله قضى الدين قبل الوصيّة ، والمراد انّه لاعبرة في التقدّم بالذكر لانّ كلمة أو لا تفيد الترتيب البتّة و إنّما استفيد الترتيب السابق من السنّة و الاجماع عكس الترتيب في اللفظ .

وقد يستدلّ بظاهر الاية على عدم تملّك الوارث قبل اخراج الدّين حيث جعل الانصباء المذكورة بعده و بعد الوصيّة وحينئذ فالمال امّا باق على حكم مال الميّت او ينتقل الى الديّان بقدره و يكون ذلك متعلّقاً بالتركة فلا يجوز التصرّف فيها إلاّ بعد اخراجه سواء كان مستغرقاً أم لا .

و يحتمل اختصاص عدم التصرّف بما إذا لم يكن التركة فاضلة عنه فلو فضلت جاز للوارث التصرّف فيما يفضل عنه قبل اخراجه ويجب عليه اخراجه او عزله أو ايصاله إلى صاحبه و كذا الكلام في الوصيّ ان كان ويجب على الوارث التمكين .

ويحتمل القول بجواز التصرّف للوارث في التركة مطلقا بعد أن يضمّن الوصيّة أو الدين و يثبتان في ذمّته حتّى انّه لولم يصل الدين إلى أهله يكون له الرجوع على الورثة الذين تصرّفوا في المال أو تبطل تصرفاتهم .

فالاحتمالات ثلاثة الأوّل جواز التصرّف في التركة بعد وصول الدين إلى أهله وعدم جوازه قبله بوجه وكذا الوصيّة .

الثاني الجواز بعد العزل و التعيين وعدم الجواز قبله .

الثالث الجواز مع سعة المال ووجود الدين فيه فيجوز التصرّف في الفاضل أو في الكلّ ، ويكون ضامناً له وكذا الوصيّة ومن هنا نشأ الاختلاف في تصرّف الوارث قبل دفع العين إلى صاحبه .

وقد يدلّ على الأوّل رواية عبّاد بن صهيب [1] في الكافي في باب قضاء الزكوة عن الميّت عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل فرّط في اخراج زكوته في حياته فلمّا حضرته الوفاة حسب جميع ماكان فرّط فيه ممّا يلزمه من الزكوة ثمّ أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له قال : جايز يخرج ذلك من جميع المال انّما هو بمنزلة دين لوكان عليه ، ليس للورثة شيء حتّى يؤدّوا ما أوصى به من الزكوة .

وهي ظاهرة في الدين و الوصيّة بالزكوة والظاهر أنّه لا قايل بالفرق فيثبت الحكم في الدين على الاطلاق ولا شيء في سند الرواية ممّن يتوقّف فيه سوى عبّاد بن صهيب وقد وثقه النجاشي وان قيل فيه شيء آخر اذ نهاية ذلك أنّه موثّق ومن يعمل بالموثّق يلزمه العمل به على انّا نقول هو كالقرينة على تنزيل الاية على أحد محتملاتها ولا بأس بالمصير إليه وإن كان ضعيفاً كالامارة .

و اعلم أنّ الأصحاب انّما ذكروا الوجوه الثلاثة في الدين فقط ولم يذكروها

---

(١) الكافي ج ١ ، ص ١٥۴ باب قضاء الزكاة عن الميت ج ١ .

في الوصيّة و الحكم واحد ومقتضى الاية تقدّم الوصيّة و إن كانت زايدة على الثلث إلاّ أنّ الاجماع و الأخبار أوجبا تقييدها بكونها من الثلث .

« آباؤكم و ابناؤكم لاتدرون أيّهم أقرب لكم نفعاً » أي لاتعلمون من أنفع لكم من مورّثكم من اصولكم و فروعكم الّذين يموتون ، من أوصى منهم فعرضكم للثواب بامضاء الوصيّة أم من لم يوص فيوفّر عليكم المال .

و المراد أنّ الله تعالى أعلم بما هو صلاحكم وأنّ من أوصى فعرضكم للثواب أقرب لكم نفعاً وأحضر جدوى ممّن ترك الوصيّة فوفّر عليكم فانّ عرض الدّنيا وان كان عاجلاً قريباً في الصورة الاّ انّه فانٍ فهو في الحقيقة الأبعد الاقصى وثواب الاخرة وان كان آجلا الاّ انّه باقٍ فهو في الحقيقة الأقرب الادنى .

و يحتمل أن يكون المعنى لاتعلمون من أنفع لكم ممّن ترثون من الاصول و الفروع فى العاجل و الاجل فتحروا فيهم ماوصّاكم الله به ولا تعمدوا الى تفضيل بعض وحرمان بعض فقد روى أن أحد المتوالدين إذا كان أرفع درجة من الاخر في الجنّة سأل الله أن يرفع اليه فيرفع بشفاعته و اقتصر في الكشاف [1] على الاوّل و نقل أقاويل اخرى ثمّ قال : وليس شيء من هذه الاقاويل بملائم للمعنى ولا مجاوب له لأنّ هذه الجملة اعتراضيّة ومن حقّ الاعتراض أن يؤكّد ما اعترض بينه ويناسبه والقول ما تقدّم .

ولا يذهب عليك انّ ما ذكرناه ثانيا مؤكد لأمر القسمة كما أنّ الاوّل لتنفيذ الوصيّة فكلا الوجهين حسن مناسب .

« فريضة من الله » منصوب على أنّه مصدر مؤكد لمضمون الجملة الاولى اى فرض الله ذلك فرضا و يحتمل أن يكون منصوبة بيوصيكم لانّه بمعنى يفرض الله عليكم فريضة فهو مصدر من غير لفظه .

« ان الله كان عليما » بمصالح خلقه « حكيما » في كلّ ما فرض و قسّم من المواريث وغيرها .

---

(١) الكشاف ج ١ ص ٤٨٤ .

الخامسة :

« ولكم نصف ما ترك أزواجكم » جمع زوج بمعنی زوجة ، فانّه يقع على كل من الزوجين وبظاهر الاية استدل الشافعى على أنّه يجوز للزّوج غسل زوجته لانّها بعدالموت زوجته بظاهر الآية ومنع الحنفيّة منه نظراً الى أنّها ليست بزوجة و الاّ حلّ وطؤها لقوله : « الاّ على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم » و ردّ بانّه يلزم التّجوّز في هذه الآية اوالتّخصيص في الاخرى ومع التّعارض فالتّخصيص أولى .

و يؤيّده انّه قد علم في صور كثيرة حصول الزوجيّة مع حرمة الوطى كزمان الحيض و شبهه و هذا أقوى ، و الحكم بوجوب النّصف للزّوج « ان لم يكن لهنّ ولد فان كان لهن ولد » اى ولد وارث من بطنها او من صلبه بنيها و بنى بنيها و ان سفل ذكراً كان اوانثى منكم او من غيركم .

« فلكم الرّبع ممّاتركن » و مقتضى العموم هنا أنّ للزّوج النّصف اوالرّبع من جميع ما تركت الزّوجة مالاً و عقاراً او غيرهما ولا خلاف في ذلك .

« من بعد وصيّة يوصى بها اودين » متعلّق بما قبله على ما سلف بيانه .

«ولهنّ» اى للزّوجات « الرّبع ممّا تركتم ، ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد » وارث من صلبكم بواسطة او بلا واسطة على ما تقدّم « فلهنّ الثّمن ممّا تركتم » و مقتضى العموم أنّ لها الرّبع او الثّمن من جميع ما ترك الزّوج كما في النّصف او الرّبع الثّابت له من جميع ما تركت و اليه ذهب المخالفون بأجمعهم من غير فرق عندهم بين كون الزّوجة ذات ولد منه ام لا وهوظاهر ابن الجنيد من أصحابنا امّا باقيهم ، فقد اختلف أقوالهم في ذلك و منشأها اختلاف الأخبار الواردة عن أئمّتهم عليهم السلام .

و المشهور بينهم ، و خصوصاً المتأخّرين الفرق بين ذات الولد و غيرها حيث عمّموا الارث في الأولى وخصّصوه في الثّانية بالأرض عيناً [وقيمة] و بالطوب والخشب

و الالات من الدور و المنازل عيناً لا قيمة .

و هذا الفرق و ان كانت الأخبار الصّحيحة لا تساعد عليه بل تدلّ على خلافه فانّ مقتضاها عدم الفرق بينهما في عدم الارث و ثبوته و من ثمّ أطلق الشيخ المفيد و السيّد المرتضى و أبوالصّلاح و جماعة الحكم بعدم ارثها من نفس الرّباع و المنازل من غير تقييد الزّوجة بعدم الولد .

و قوّاه ابن ادريس وقال : « لأنّ التّخصيص يحتاج الى أدلّة قويّة و أحكام شرعيّة و الاجماع على أنّها لا ترث من نفس الرّباع و المنازل سواء كان لها من الزّوج ولد او لم يكن ، و هو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنعته و السّيد المرتضى في انتصاره » انتهى كلامه .

وفي دعواه الاجماع بعد ماعرفت من ذهاب جماعة الى الفرق وهوقول الصّدوق في الفقيه و اختاره الشّيخ أبو جعفر في مواضع من كتبه و هو أقرب و يدلّ عليه رواية ابن اذينة [١] المنقولة في الفقيه الدّالّة على أنّ النّساء إذا كان لهنّ ولد اعطين من الرّباع .

لايقال : هي رواية مقطوعة والأخبار الصّحيحة دلّت على العدم مطلقاكصحيحة زرارة [٢] عن الباقر عليه السلام : المرأة لاترث ممّاترك زوجها من القرى والدّور والسّلاح

(١) انظر الفقيه : ج ٤ ، ص ٢٥٢ الرقم ٨١٣ . و رواه في التهذيب ج٩ ، ص٣٠١ بالرقم ١٠٧٦ . و الاستبصار : ج٤ ، ص١٥٥ بالرقم ٥٨٢ . وهو فيالوسائل ج٣ من طبعة الاميري الباب ٧ من أبواب ميراث الازواج الحديث ٢ ، و رواه في الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص٢٩٨ الرقم ١٠٦٥ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص١٥١ الرقم ٥٧١ . و الكافي : ج٢ : ص٢٧٢ باب ان النساء لا يرثن منالعقار شيئاً ، الحديث٢ . و هو في المرآت ج٤ ، ص ١٥٣ . و فيه : « صحيح » . و هو في الوسائل : ج ٣ من طبعة الاميري ص ٣٥٥ الباب ٦ من أبواب ميراث الازواج ، الحديث ١ . والوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٣ .

و الدّواب شيئاً و ترث من المال و الفرش و الثّياب و متاع البيت ممّا ترك ويقوّم النقض و الأبواب و الجذوع و القصب فتعطى حقّها منه .

و كصحيحة محمّد بن مسلم [1] عن الباقر عليه السلام قال : النّساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيعاً ونحوهما من الأخبار .

لانّا نقول : الرّواية المذكورة وان كانت مقطوعه الاّ أن القطع في أمثالها غير مضرّ على ماثبت في محلّه والصدوق اوردها في كتابه مع ضمانهماينقله فيه ومع هذا فانّما عملنا بها لأنّها توجب تقليل التّخصيص في القرآن فانّ الآية المذكورة اقتضت التّوريث على العموم والتّخصيص مخالف لظاهرها فكلّما كان أقلّ كان أولى فلعلّ ذلك هو الموجب لتخصيص الأخبار الصّحيحة بغير ذات الولد مضافاً الى ماذكر .

وما ذهب اليه ابن الجنيد من الارث مطلقا كما هو ظاهر الآية بعيد لما فيه من طرح الاخبار الصّحيحة الكثيرة الواردة بخلافه صريحاً .

وما دلّ عليه من صحيحة الفضل بن عبد الملك [2] و ابن أبى يعفور عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرّجل هل يرث من دار امرأته اوارضها من التّربة شيئاً او يكون ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً ؟ فقال : يرثها وترثه من كلّ شيء تركت وترك .

فلا ينافيها بل الظّاهر منها التّقيّة وحملها ابن بابويه على ذات الولد فانّها ترث من كلّ شيء أمّا حمل الشيخ على أنّ لها من كلّ شيء ماعدا تربة الأرض من

(۱) انظر التهذيب : ج ۹ ، ص ۲۹۸ الرقم ۱۰۶۶ . و الاستبصار : ج۴ ، ص۱۵۲ الرقم ۵۷۲ . و الكافى ج۳ ، ص۲۷۲ باب ان النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، الحديث ۱ . و المرآت ج۴ ، ص۱۵۲ . و فيه : «مجهول» لكن المصنف عبر عنه فى الكتاب بالصحيح .

(۲) انظر التهذيب : ج ۹ ، ص ۳۰۰ الرقم۱۰۷۵ . و الاستبصار : ج۴ ، ص ۱۵۴ الرقم ۵۸۱ . والفقيه : ج۴ ، ص۲۵۲ الرقم۸۱۲ . و الراوى فى التهذيب فضل بن عبدالملك مكبراً . و رواه فى الوسائل ج۳ من طبعة الاميرى ص۳۵۶ الباب۷ من أبواب ميراث الازواج الحديث۱ . و فى الوافى الجزء ۱۳ ، ص ۱۲۴ مع بيان للحديث . و يعلم منه ان الفضل هو البقباق .

القرايا والأرضين والرّباع و المنازل فيخصّ بالأخبار الدالّة على عدم الارث منها فبعيد عن الظّاهر .

وبالجملة العمل بعموم الآية لازم لولا الأخبار الصّحيحة المتظافرة في التّخصيص وحينئذٍ فما قلّ من التّخصيص اولى ممّا كثر على ماعرفت .

« من بعد وصيّة يوصي بها أودين » كرّر ذلك للاهتمام بشأنهما وحثّ الورثة على عدم مخالفتهما .

« وان كان رجل » اى الميّت « يورث» صفة رجل والعايد محذوف اى يورث منه «كلالة » خبر كان او يورث خبر والعايد ماعرفته والكلالة حال من ضميره او مفعولاً له والمراد بالكلالة من ليس بوالد ولا ولد من ساير القرابات كمادلّت عليه صحيحة عبدالرحمن [1] بن الحجّاج عن أبى عبدالله عليه السلام قال : الكلالة من لم يكن له ولد ولا والد ونحوهامن الأخبار ، وهي في الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوّة من الاعياء استعيرت للقرابة من غير جهة الوالد والولد ، لانّها بالاضافة الى قرابتهما كالة ضعيفة .

واذا جعلت صفة للمورّث اوالوارث فبمعنى ذى كلالة تقول : فلان من قرابتى تريد من ذى قرابتى ، واحتمل في الكشاف أن يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للاحمق .

« او امرأة» عطف على رجل «وله» اى للرّجل واكتفى بحكمه عن حكم المرأة لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل ارجاعه الى أحد المذكورين اوالى الكلالة لكونها عبارة عن الميّت اوالموروث .

«أخ اواخت»اطلاقهما وان كان شاملاً لماهما من الأب اوالأمّ الاّ انّه مقيّد بماكانا من الأمّ لانّه حكم بتساويهما في الميراث كما دلّ عليه قوله :

« فلكلّ واحد منهما السّدس » اىسدس ماترك من غير مفاضلة الذّكر على الانثى «فان كانوا» اى من يرث بالاخوة «أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث» فاقتضى ذلك

---

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٣١٩ الرقم ١١٤٧ . و الكافى ج٢ ، ص٢٦٣ باب الكلالة الحديث ٣ . و هو فى المرآت ج ٤ ، ص ١٤٦ . و فيه : « حسن كالصحيح » .

أنّ الاخ من الامّ ان كان واحداً فله السّدس وان كانوا أكثر من واحد فلهم الثلث من التّركة يتساوون فيه من غير فرق بين الذّكر والانثى .

وذكر تعالى في آخر السورة أنّ للاختين الثّلثين وأنه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذّكر مثل حظّ الانثيين وهذا يقتضي أن يكون المحكوم عليه بالتّساوى في الارث هنا غير المحكوم عليه ثمّة لمكان الاختلاف .

و ينبّه على [1] ماقلناه مارواه الكليني عن بكير بن أعين قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : امرأة تركت زوجها واخوتها لامّها واخوتها لأبيها فقال عليه السلام : للزّوج النّصف ثلثة أسهم وللاخوة من الامّ الثلث الذّكر والانثى فيه سواء وبقى سهم فهو للاخوة والأخوات من الاب للذّكر مثل حظّ الانثيين لانّ السّهام لاتعول ولا ينقص الزّوج من النّصف ولا الأخوة من الامّ ثلثهم لانّ الله عزّ وجلّ يقول : « فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثّلث » و ان كانت واحدة فلها السّدس .

والّذى عنى الله في قوله : «وان كان رجل يورث كلالة اوامرأة وله أخ أو اخت فلكلّ واحد منهما السّدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثّلث » انّما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الامّ خاصّة ، وقال في آخر سورة النّساء : « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت » يعنى اختاً لأب وامّ او اختاً لاب « فلها نصف ماترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد » وان كانوا اخوة رجالاً ونساءاً فللذّكر مثل حظّ الانثيين » فهم الّذين يزدادون وينقصون (الحديث) .

ونحوها صحيحة محمّد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام وقد نقل في مجمع البيان اجماع الامّة على أنّ الاخوة والاخوات من قبل الامّ يتساوون في الميراث ومفهوم الآية

---

(١) انظر التهذيب ج ٩ ، ص ٢٩٢ الرقم ١٠٤٧ رواه عن محمد بن مسلم عن أبي-جعفر (ع) . و هو فى الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٠ الباب ٣ من أبواب ميراث الاخوة الحديث و فى الوافى الجزء ١٣ ، ص ١٢٥ . و رواه فى الكافى ج ٢ ، ص ٢٦٤ باب ميراث الاخوة مع الولد الحديث ٤ عن بكير بن أعين عن أبي عبدالله (ع) . و فى المرآت ج ٤ ، ص ١٤٧ . و فيه «حسن كالصحيح» . و روى حديث بكير فى التهذيب بالرقم ١٠٤٥ .

أنّ الاخوة والاخوات لايرثون مع وجود الأولاد ولا الاباء بل ولا مع الامّ وهو كذلك عندنا وان خالف فيه العامّة .

« من بعد وصيّة يوصى بها اودين غير مضارّ » حال من فاعل يوصى اومن الوصيّة والتذكير لانّه مصدر بمعنى الايصاء ، ويحتمل أن يكون حالاً عن الوصيّة والدّين معاً والمراد أنّ الوصيّة والدّين اللّذين يقدّمان على الارث هما اللّذان لا يكون فيهما اضرار الورثة كأن يقصد بالوصيّة مجرّد حرمانهم وعدم وصول شيء اليهم اوبالدّين ذلك اويستدين ديناً غير محتاج اليه فيضيّعه اويقرّ بدين مع عدمه قاصداً للاضرار بهم فان ذلك لايقدّم اذا علم أنّ قصده ذلك فلا يسمع بل يكون وجوده كعدمه على مايعلم تفصيله من الفروع .

« وصيّة من الله » مصدر مؤكّد كفريضة ويحتمل انتصابه بغير مضارّ على انّه مفعول به ويؤيّده قراءة غير مضارّ وصيّة بالاضافة اى لا يضارّ وصيّة من الله بالاولاد بالاسراف في الوصيّة او الاقرار الكاذب بالدّين .

« والله عليم » بمصالح عباده لايفعل لهم الاّ ماهو خير لهم « حكيم » لايعاجل العصاة بالعقوبة بل يمنّ عليهم بالانظار والامهال فربّما رجعوا عمّاهم عليه بالتّوبة .

السادسة :

« يستفتونك » اى في الكلالة حذف لدلالة الجواب عليه روى أنّ جابر بن[1] عبدالله كان مريضاً فعاده رسول الله ﷺ فقال : انّى كلاله فكيف أصنع ؟ - فنزلت وفي الكشاف روى أنّه آخر مانزل من الاحكام .

قيل : انّه تعالى أنزل للكلالة آيتين أحدهما في الشّتاء وهي الّتى في أوّل سورة النّساء والاخرى في الصّيف وهي هذه فلذا سمّى آية الصّيف .

« قل الله يفتيكم في الكلالة » فبيّن لكم حكم ميراثها وقدعرفت معناها « ان امرء هلك » ارتفاعه بفعل مضمر يفسّره الظّاهر بقرينة الشّرط المختصّ بالفعل اى ان

(١) انظر الكشاف : ج ١ ، ص ٥٩٨ . و قال ابن حجر في الشاف الكاف : « متفق عليه من رواية ابن المنذر عنه » . واخرجه أصحاب السنن .

مات امرء «ليس له ولد» ذكراً اوانثى بواسطة اوبغيرها لانّ المطلق من الولد يتناول جميع ذلك لغة وعرفاًوالمراد ولاوالد ايضاً ، ولعلّ عدمالتصريح به لانّ لفظ الكلالة يدلّ عليه لماسرّ أنّها ليس بوالد ولا ولد ، و ان أبيتذلك فقيل : هو مقيّد بعدمه ايضاً للاجماع على عدم ميراث الاخوة مع الأب والجملة امّا صفة امرء اوحال من المستكنّ في هلك .

«وله اخت» ایمن الأبوين اوالأب وحده لانّ حكم الاخت من الامّ فقط قدمضى في الآية السّابقة على مابيّناه والواو يحتمل الحاليّة اوالعطف .

« فلها نصف ماترك » ومقتضى الآية أنّ استحقاق الاخت للنّصف مع عدم الولد وفقده وقدعرفت أنّ الولد يقال للذّكر والانثى بواسطة اولا فيلزم ان لاترث مع البنت شيئاً بمقتضى ظاهر القرآن والى هذا يذهب علماؤنا ، وفي الأخبار الواردة عن أئمّة الهدى عليهم السلام دلالة على ذلك ايضاً .

واستشكل فيه العامّة لقولهم بالتّعصيب فحمل في الكشّاف الولد المنفى على الابن نظراً الى أنّ الابن يسقط الاخت ولا تسقطها البنت . وقال القاضي : « الولد على ظاهره فانّ الاخت وان ورثت معالبنت عند عامّة العلماء غير ابن عبّاس لكنّها لاترث النّصف اراد أنّها لاترثه بالفريضة وانّما ترثه بالعصوبة في مادّة خاصّة ومن ثم لاترث مع الابن اوالابن والبنت معاً وترث أقلّ من النّصف مع البنتين » .

والحقّ أنّ ذلك بعيد عن ظاهر القرآن لايصار إليه من غير موجب قویّ والتّوارث بالعصبة غير ثابت بدليل يستند إليه مع قوله تعالى : (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض) حيث نصّ فيها على أنّ سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الأرحام كما أشرنا إليه سابقاً .

«وهو يرثها» اى المرء يرث اخته على تقدير كونها الهالكة .

«انلم يكن لها ولد» ذكر أوانثى بواسطة اولا لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا والد أيضاً لعدم ارث الأخ مع وجود الأب اوالامّ كما سبق .

قال القاضي : «ان اريد بيرثها يرث جميع مالها فالمنفيّ الولد مطلقاً ذكراً

أواثنى وإلاّ فالمراد به الذكر اذ البنت لاتحجب الأخ» وقريب منه ماقال في الكشّاف وهو بناءٌ على ماأصّلوه فاسداً من توريث العصبة المعلوم بطلانه بظاهر القرآن خصوصاً هنا .

فانّ ظاهر القرآن اقتضى أنّ ارث الأخ مشروط بعدم الولد والولد كما يقع على الذكر يقع على البنت أيضاً باجماع أهل اللّغة وما استندوا في تخصيصه إلى أخبار دلّت عليه فهي معارضة بمثلها من طرقهم أيضاً ومع التّعارض يتساقطان ويجب الرّجوع إلى ظاهر القرآن وقد انعقد إجماع أهل البيت عليهم السلام على بطلان الميراث بالتّعصيب وهو حجّة قاطعة .

« فان كانتا اثنتين فلهما الثّلثان ممّا ترك » الأخ او الاخت وضمير كانتا يرجع إلى من يرث بالاخوّة وتثنيته من حيث المعنى .

« وان كانوا اخوة رجالاً ونساءً »أصله وان كانوا اخوة وأخوات فالمراد بالاخوة مايشمل الأخوات تغليباً لحكم الذكور .

« فللذّكر مثل حظّ الانثيين ، يبيّن الله لكم » أحكام مواريثكم «أن تضلّوا» أى كراهة أن تضلّوا وتخطئوا في الحكم بها ، وقيل : المعنى يبيّن لكم ضلالكم الّذى من شأنكم اذا خلّيتم وطباعكم لتحترزوا عنه وتتحرّوا خلافه ، وقيل : لئلاّ تضلّوا فحذف لاوعليه الكوفيّون .

« والله بكلّ شيء عليم » فهو عالم بمصالح العباد في المحيى والممات وكذا في تقسيم المواريث فلا يفعل إلاّ ماهو أصلح بحالهم ديناً ودنياً .

واعلم أنّ الآية السّابقة أعنى قوله « : « يوصيكم الله في اولادكم » تضمّنت ميراث الاولاد والاباء و الاية التى بعدها أعنى قوله : «ولكم نصف ماترك أزواجكم» الاية ، تضمنت ميراث الأزواج والزّوجات والاخوة و الاخوات من قبل الامّ ، وهذه الاية تضمّنت بيان ميراث الاخوة و الأخوات من قبل الأبوين او الأب مع عدمهم كما يعلم من الأخبار وقد سبق جانب منها .

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ معظم الخلاف بيننا وبين مخالفينا في الفرائض

والمواريث في ثلاثة أشياء أحدها العصبة ، وقد أشرنا سابقاً الى بطلان القول بها وبيّنا أنّ الميراث بالفرض لايجتمع فيه إلاّ من كانت قرباه إلى الميّت واحدة كالبنت او البنتين مع الوالدين أو أحدهما فمتى انفرد واحد منهم أخذ المال كلّه بالفرض والباقي بالرّدّ ومع الاجتماع يأخذكلّ واحد منهم ماسمّى له والباقي يردّ عليهم ان فضل على نسبةسمامهم وان نقص لمزاحمةالزوج أوالزّوجة بهم كان النّقص داخلاً على البنت والبنات دون الابوين اوأحدهما ودون الزّوج اوالزّوجة .

ولا يجتمع مع الأولاد ولا مع الوالدين ولا مع أحدهما من يتقرّب بهما كالكلالتين فانّهما لايجتمعان مع الاولاد ذكوراً كانوا أواناثاً ولا مع الوالدين ولامع أحدهما أباً كان أوأمّاً لما عرفت من أنّ المعتبر في الاستحقاق القرب والتّداني الى الميّت وغير هؤلاء ليس بمثابتهم في القرب وتداني الأرحام .

الثّاني - العول وهو يدخل في المواضع الّتي ينقص فيها المال عن السّهام المفروضة فيه والّذي يذهب إليه أصحابنا الاماميّة رضوان الله عليهم : أنّ المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدّم ذووالسّهام المذكورة من الزّوجين والأبوين على البنات والاخوات من الأب والامّ اومن الأب فقط وجعل الفاضل عن سهامهم لهنّ كما أشرنا إليه فيكون النّقص داخلاً على البنت والبنات في صورة اجتماع الزّوج والأبوين ،وعلى الأخوات من الأبوين اوأحدهما في صورة اجتماع الزّوج معهنّ .

وقال المخالف : اذا ضاق المال عن سهام الورثة قسّم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل في الدّيون والوصايا اذاضاقت التركة عنها فيوزّع بحيث يكون النّقص داخلا على الجميع وحاصله أن يلحق السّهم الزّايد على الفريضة ويقسّم على الجميع .

وتسميته عولاً امّا من الميل لكون الفريضة عايلة على أهلها لميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم ، اومن عال الرّجل اذاكثر عياله لكثرة السّهام فيها ، اومن عال إذا غلب لغلبة أهل السّهام بالنقص .

والّذي يدلّ على صحّة ماذهبنا اليه بعد الاجماع وورود الأخبار المتظافرة عن أهل البيت عليهم السلام وكان ابن عبّاس يقول من شاء باهلته عند الحجر الأسود انّ الله

عزّ وجلّ لم يذكر في كتابه نصفين وثلثاً وقال أيضاً : سبحان الله العظيم أترون الّذى أحصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفاً ونصفاً وثلثاً وهذان النّصفان فاين موضع الثلث ؟ .

فقال زفر : ياابن عباس فمن أوّل من أعال الفرائض ؟ - فقال : عمر لمّا التقت الفرايض عنده ودفع بعضها بعضا قال : والله ماادرى أيّكم اقدّم وأيّكم اوخّر وما أجد شيئاً هو أوسع من أن اقسّم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عبّاس : لوقدّمتم من قدّم الله وأخّرتم من أخّر الله ماعالت الفريضة .

فقال له زفر : وأيّها قدّم و أيّها اخّر ؟ - فقال : كلّ فريضة لم يهبطها الله الاّ الى فريضة فهذا ماقدم الله وأمّا ماأخّر فكلّ فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الاّ مايبقى فتلك الّتى اُخر فامّا الّتى قدّم فالزّوج له النّصف فاذا دخل عليه مايزيله عنه رجع الى الرّبع لا يزيله عنه شيء ومثله الزّوجة والامّ وامّا الّتى أخّر ففريضة البنات والاخوات لها النّصف والثّلثان فاذا ازالتهنّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ الاّ مابقى فاذا اجتمع ماقدّم الله وماأخّر الله بدأ بماقدّم الله واعطى حقّه كاملاً فان بقى شيء كان لمن أخّر (الحديث) .

ويدلّ عليه ايضاً انّ المال اذا ضاق عن السّهام كما لو ماتت امرأة وخلفت ابنتين وأبوين وزوجاً فانّ المال يضيق عن الثّلثين والسّدسين والربع فنحن بين أمرين إمّا أن ندخل النّقص على الجميع كما يقوله المخالفون او ندخله على البعض دون البعض ، و قد أجمعت الامّة هنا على أنّ البنتين لا يأخذان الثلثين كملاً فتكونان منقوصتين بلا خلاف و من عداهما لم يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل عليه بل ظاهر الكتاب يقتضى أنّ له سهماً معلوماً فيجب أن نوفيه و نجعل النّقص لاحقاً بمن اجمع على النّقص فيه .

الثالث - الرّدّ اى ردّ ما فضل عن فرض ذوى السّهام من الورثة فعندنا أنّ الفاضل يردّ على ذوى السّهام بقدر سهامهم كمن خلف بنتاً و أباً فللبنت في التّسمية النّصف وللأب في التّسمية السّدس وما بقي بعد ذلك فهو يردّ عليهما بقدر حصصهما

فللبنت ثلثة أرباعه و للأب ربعه . و ذهب المخالف الى أنّ الفاضل يردّ على عصبة الميّت فان فقد فالى بيت المال .

و يدلّ على بطلان قولهم بعد الاجماع ظاهر قوله تعالى : « و اولو الأرحام بعضهم أولى ببعض » الآية حيث دلّت على أن من هو أولى بالرّحم و أقرب به أولى بالميراث و قد علمنا أنّ قرابة الميّت و ذوى أرحامه أولى بميراثه من المسلمين و بيت‌المال ، وأصحاب‌السّهام غيرالزّوجين أقرب‌الى‌الميّت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السّهام اليهم مصروفاً .

و لعلّ حجة المخالف ظاهر قوله تعالى : «ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك » الاية حيث جعل للاخت النّصف اذا مات أخوها ولا ولد ولم يرد عليها فدلّ على انّها لا تستحقّ أكثر من النّصف بحال من الأحوال .

و الجواب أنّ النّصف انّما وجب لها بالتّسمية لانّها اخت و الزّايد انّما تأخذه بمعنى آخر و هوالرّدّ بالرّحم ، وليس يمتنع أن‌ينضاف‌سبب الى آخر فانّ الزّوج اذا كان ابن عمّ ولا وارث معه ، ورث النّصف بالزّوجيّة و النصّف الآخر للقرابة عندنا و للعصبة عندهم وعلى هذا فذكر أحد السّببين لا ينفى السّبب الآخر. و هذه جملة نافعة هنا. وتمام الكلام يطلب من‌الفروع .

السابعة : « و إنّى خفت الموالى » عصبتى و بنى عمّى سمّوا موالي لأنّهم الّذين يلونه في النسب بعد الصّلب « من ورائى » متعلّق بمحذوف او بمعنى الموالى اى خفت فعلهم من ورائى اوالّذين يلون الأمرمن ورائى اى بعد موتى و انّما خشى منهم لانّهم كانوا شرار بنى اسرائيل .

« و كانت امرأتى عاقراً » لا تلد و هو يطلق على كلّ من الرّجل الّذى لا يولد له و المرأة الّتى لا تلد « فهب لى من لدنك » اى من عندك « وليّاً » اى وارثاً من صلبى و هذا هو الظّاهر و عليه‌أكثرالمفسّرين و قيل : إنّه طلب من يقوم مقامه ولداً كان اوغيره و هوبعيد لقوله في‌آل عمران : « ربّ هب‌لى من لدنك ذريّةطيّبة »

و قوله : « ربّ لا تذرني فرداً » . . الآية .

« يرثني ويرث من آل يعقوب» الآل خاصّة الرّجل الّذي يؤل أمرهم اليه.

ثمّ الفعل ان قرئ مجزوماً كان جواب الدّعاء وان قرئ مرفوعاً فالأكثر على انّه صفة و قال صاحب المفتاح : الأولى حمله على الاستيناف كأنّه قيل لم تطلب الولد ؟ فقال مجيباً : يرثني اى لانّه يرثني لئلاّ يلزم أنّه لم يوهب من وصفه فانّ يحيى مات قبل زكريّا .

و اعترض بأنّ حمله على الاستيناف يوجب الاخبار عمّا لم يقع و كذب النّبىّ أشنع من كونه غير مستجاب الدّعوة واجيب بأن عدم ترتّب الغرض من طلب الولد لا يوجب الكذب هذا وفي الحكم بكون موت يحيى قبل زكريّا بحث فانّ في أخبارنا المعتبرة الاسناد ما يدلّ على أنّ موت زكريّا قبل يحيى وأنّ يحيى ورث الكتاب و الحكمة وهو صبىّ صغير و روى ذلك الكلينى ايضاً في الكافى في باب حالات الأئمّة عليهم السلام في السن .

« و اجعله ربّ رضيّاً » واجعل ذلك الولد الذى يرثني مرضيّاً عندك ممتثلاً لأمرك عاملاً بطاعتك مجانباً عن معصيتك . وفي الآية دلالة واضحة على أنّ الأنبياء يورّثون المال كما في غيرهم من آحاد النّاس فان زكريّا عليه السلام صرّح بدعائه وطلب من يرثه و يحجب بنى عمّه و عصبته من الولد .

و حقيقة الميراث انتقال ملك الموروث الى ورثته بعد موته بحكم الله لانّ ذلك هو المتبادر من الارث ، وحمله على العلم و النّبوّة خلاف الظّاهر لا يصار اليه الاّ مع الموجب القوىّ و الضّرورة الدّاعية و هى هنا غير معلوم على أنّ النّبوّة و العلم لا يورثان لأنّ النّبوّة تابعة للمصلحة لا دخل للنّسب فيها و العلم موقوف على من يتعرّض له و يتعلّمه .

و لانّ زكريّا انّما سأل وليّاً من ولده يحجب مواليه من بنى عمّه و عصبته من الميراث و ذلك لا يليق الاّ بالمال لانّ النّبوة و العلم لا يحجب الولد عنهما غيره بحال ، ولأن طلبه أن يجعله رضيّاً لا يليق بطلب النّبوّة لانّ النّبىّ لا يكون الاّ

رضيّاً معصوماً فلا معنى لمسألته و ليس كذلك المال لانّه يرثه الرّضى و غيره .

و يؤيّد ذلك عموم آيات الارث ، و من هنا يبطل ما يذهب اليه المخالفون من انّ المراد وراثة الشّرع و العلم و انّ الانبياء عليهم السلام لا يورّثون المال استناداً الى خبر رووه و يزيد بطلانه أنّ ماذكروه من الخبر لم يثبت صحّته فلاوجه للتّخصيص به.

على انّه لوسلّم صحّته ففي تخصيص الكتاب بخبر واحد مثله سيّما اذاأنكره كثيرولم يروه الاّ واحدمع التّهمة في ذلك الواحد بعيد جداً. والمجوّزون للتّخصيص انّما يجوّزونه بالخبر الصّحيح النّاصّ و هو منتف فيما ذكروه و كيف يتحقق ارث العلم والشّرع مع أنّ ظاهره الانتقال من محلّ الى آخر كماهو الظّاهر من الارث ولا انتقال في العلم .

و بالجملة فقولهم هنا ليس الاّ عناداً محضاً و عدولاً عن الحقّ .

واستدلّ بعض من اعترف بانّ المراد بالوراثة هناوراثةالمال بهذه الاية على أنّ البنت لا تحوز المال كلّه بالميراث دون بني العمّ والعصبة لانّ زكريّا عليه السلام انّما طلب وليّاً يمنع مواليه و عصبته ولم يطلب ولية ، قال الشيخ في التبيان : و هذا ليس بشيء لان زكريا عليه السلام انماطلب ولياً لانّ من طباع البشر الرّغبة في الذّكور دون الاناث من الاولاد فلذا طلب الذّكر على انّه قيل : انّ لفظ الوليّ يطلق على الذكر و الانثى فلا نسلّم انّه طلب الذّكر بل الّذى يقتضيه الظّاهر انّه طلب ولداً سواء كان ذكراً اوانثى .

الثامنة :

« و اذاحضر القسمة » اى قسمة التّركة « اولوا القربى » اى قرابةالميّت ممّن لا يرث منه « و اليتامى و المساكين » قيّدهم في مجمع البيان بالأقارب و هو خلاف الظّاهر من الكشاف . « فارزقوهم منه» اى فاعطوهم من المقسوم والظّاهر أنّ المخاطب بذلك الورثة البالغون امروا بان يرزقوا المذكورين شيئاً من الارث تطييباً لقلوبهم و تصدّقاً عليهم .

وقد اختلف في هذا الأمر هل هو للوجوب او النّدب فقيل : بالأوّل و نسخ بآية المواريث و الحق أنّ النّسخ بعيد لكونه خلاف الأصل و عدم المنافاة بينها و

بين ماظن ّ أنّه ناسخ لها وقد نقل في مجمع البيان عن اكثر المفسّرين والفقهاء انّها محكمة غير منسوخة قال : و هو المروىّ عن الباقر عليه السلام .

و نقل في الكشاف عن سعيد بن جبير أنّ اناسا يقولون نسخت والله ما نسخت و لكنّها ممّا تهاون به النّاس ، و يمكن حملها على النّدب فلا وجه لنسخها حينئذ و لانّ الظّاهر انّه لا قايل بالوجوب .

ويؤيّده قوله : « و قولوا لهم قولاً معروفاً » اذالظّاهر أنّ ذلك على النّدب بان يدعوا لهم بالرّزق من الله ، و يمكن حملها على استحباب الطّعمة كما يقوله أصحابنا وفيه بعد فانّها مقيّدة بشروط لايمكن فهمها من الآية . وقيل : انّ الاعطاء مختصّ بالورق و العين و امّا الأرضون و الرقيق فلا بل يقولون قولاً معروفا اى يعتذرون اليهم في ذلك فيقولون لهم : ارجعوا بورك فيكم .

و قيل : انّ المخاطب بذلك المريض اذاحضرته الوفاة والمراد الأمر بالوصيّة لمن لا يرثه بشيء من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة .

و بالجملة الافتاء بظاهرها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القايل ، و حملهاعلى الطّعمة بعيد ، وحمل الأمر فيها على النّدب مع عدم ظهور المعارض أشكل و الاحتياط يقتضي العمل بظاهرها مهما أمكن لانّها محكمة على ما عرفت و ظهور الأمر في الوجوب و الله اعلم .

كتاب الحدود

و هو اقسام الاول حد الزنا وفيه آيات :

الاولى :

« واللاّتي يأتين الفاحشة من نسائكم » اى يفعلها يقال : أتى الفاحشة و جاءها وغشيها ورهقها اذافعلها، والفاحشة الزّنا لزيادة فحشها وشناعتها و نقل في مجمع البيان اجماع المفسّرين على أنّ المراد بها هنا الزّنا ومعنى من نساءكم من زوجاتكم اومن الحراير من نساء كم المؤمنات .

« فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم » اى فاطلبوا ممنّ ادّعا اتيانهنّ الفاحشة أربعة من رجال المؤمنين يشهدون عليهنّ والخطاب للحكّام و الأئمّة وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة . و فيها دلالة على أنّ عدد الشّاهد في الزّنا اربعة رجال من المسلمين فلاتسمع شهادة النّساء منفردات ولامنضمّات امّا اعتبار العدالة فيعلم من موضع آخر.

« فان شهدوا » يعنى الأربعة « فأمسكوهنّ في البيوت » فاحبسوهن فيها و اجعلوها سجناً عليهنّ « حتّى يتوفّاهن الموت » على تقدير مضاف اى ملك الموت كما وقع التّصريح به في قوله تعالى : « قل يتوفّاكم ملك الموت الّذى وكّل بكم » اوالمراد يستوفى أرواحهنّ بالموت و يمتن في البيوت .

و الأكثر من المفسّرين على أنّ الآية منسوخة لأنّ الفرض في أوّل الاسلام قد كان اذازنت المرأة وقامت عليها البيّنة بذلك ان تحبس في البيوت ابداً حتّى تموت ثمّ نسخ بالرّجم في المحصنين و الجلد في البكرين ، و يحتمل أن يكون المراد منها التّوصية با مساكهنّ بعد أن يجلدن كيلا يجرى عليهنّ ماجرى بسبب الخروج و

التّعرض للرّجال ويكون عدم ذكر الحدّ استغناء عنه بقوله : « الزّانية والزانى »... الآية .

و على هذا فلا تكون منسوخة و يؤيّده انّ النّسخ خلاف الأصل فلا يصار اليه الاّمع موجب قوىّ ، واحتمل بعضهم أن يكون المراد بالفاحشة المساحقة ويؤيّده عدم ذكر الرجال وتخصيص الحكم بالنساء ، قال الراوندى : هذا خلاف ماعليه المفسّرون لانّهم متّفقون على أنّ الفاحشة المذكورة في الآية هى الزّنا و هو المروى عن أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام . [1]

« اويجعل الله لهنّ سبيلاً » كتعيين الحدّ المخلّص عن الحبس اوالنّكاح المغنى عن السّفاح ، و يؤيّد الأوّل ما رواه عبادة بن الصّامت انّه لمّا نزل قوله تعالى : « الزّانية و الزانى فاجلدوا » . . . الاية . قال النّبىّ صلى الله عليه وآله : خذوا عنّى قدجعل الله لهنّ سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عامّ و الثيّب بالثيّب جلد مائة و الرّجم .

ولايذهب عليك أنّه على هذالايتمّ النّسخ فانّ الحبس حينئذٍ لم يكن مؤبّداً بل ممتداً الى غاية و ظاهر أنّ بيان الغاية لا يكون نسخاً و من شرط النسخ كون الحكم على وجه لولا الناسخ لكان مستمرّاً و ذلك لا يتحقّق في المغيّى بغاية و فيه أنّ الغاية اذا كانت المدّة كما فى قوله : افعل هذا الى رأس الشّهر فانّه مع انتهائه يرتفع الحكم بلانسخ امّا لوقال : افعلوا هذا الفعل الى أن ابيّن لكم فالظّاهر أنّه بعد البيان يكون ناسخاً اذ لولاه لكان مستمرّاً فتأمّل .

الثانية :

« و اللّذان يأتيانها » اي يفعلان الفاحشة بمعنى الزّنا « منكم فآذوهما » بالتّوبيخ والتّقريع بأن يقولوا لهما أما استحييتما أما خفتما الله أما لكما فى النّكاح مندوحة ؟ وقيل بالتعزير و الجلد .

---

(١) انظر مجمع البيان ، ج٢ ، ص ٢١ .

« فان تابا وأصلحا فاعرضواعنهما » اى فاقطعوا عنهما الايذاء واعرضوا عنهما بالاغماض و الستر .

«انّ اللّٰه كان توّاباً رحيماً » علة الامر بالاعراض و ترك المذمّة ، و قد اختلف في المراد بهذه الآية فقيل انّها في البكرين خاصّة دون الثيبين و الأولى في الثيبين دون البكرين و نسختا بآية الجلد و الرّجم .

و قيل : انّهما في شيء واحد و انّ هذه كانت سابقة على الاولى نزولاً و كان عقوبة الزّنا الأذى ثمّ الحبس على الوجه السّابق ثمّ الجلد اى نسخ الحكم مرّة بعد اخرى الى ان استقرّ في الجلد .

وقيل : انّ المراد بالفاحشة هنااللّواط علىأنّ المراد بقوله تعالى : « و اللّذان يأتيانها » الرّجلان يخلوان بالفاحشة بينهما وفي الآية السّابقة المساحقة الحاصلةبين النّساء و نقله في مجمع البيان عن ابن مسلم قال : و حكم الآيتين عنده ثابت غير منسوخ و الى هذا التّاويل يذهب أهل العراق فلا حدّ عندهم في اللّواط و السّحق. ثمّ قال : و هذا بعيد لانّ الّذى عليه جمهور المفسّرين أن الفاحشة في الآية الزّنا و انّ الحكم فيها منسوخ بالحدّ المفروض في سورة النّور ، وقد يقال : لو كان المراد بالفاحشة هنا اللّواط كما قالوه لم يلزم عدم الحدّ فيه اذيجوز أن يكون المراد بالأذى اقامة الحدّ عليه أعنى القتل الّذى هو أعلى مراتبه كما بيّن من خارج لا التّقريع باللّسان فقط .

ولو قلنا أنّ الحكم فيها منسوخ بالحدّ فالمراد أنّ الاقتصار على الأذى و التّقريع باللّسان قد نسخ الى الحدّ اللاّزم على الزّانى لا أنّ الاذى نسخ اذ هو حكم لم ينسخ فانّ الزّاني يؤذى و يعنف من باب النهى عن المنكر و يذمّ على فعله لكنّه لم يقتصرعليه بلزيد فيه بان اضيف الجلداوالرّجم اليه .

و في الآية دلالةعلى وجوب ترك الاذى بعدالتّوبة ولعل المراد بالاصلاح الكون على التّوبة بحيث يفهمعرفاً انّه صلح حاله . واقتضى مفهوم الشّرط انّهما مالم يتوبا

لا يسقط عنهما الاذى بالتّقريع و أن التّوبة بنفسها مسقطة للأذى من غير حاجة الى شيء آخر .

الثالثة « الزّانية و الزّانى » قدّم الزّانية لانّ الزّنا في الأغلب يكون بسبب تعرّضها للرّجل و عرض نفسها عليه فهى الأصل فيه و قدّم الزّانى عليها في آية النّكاح لانّها مسوقة لذكر النّكاح والرّجل هو الأصل فيه ، وارتفاعهما على الابتداء و الخبر محذوف اى فيما يتلى عليكم حكم الزّانية والزّانى .

والخبر « فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة » بتقدير مقول في حقّهما و الفاء لتضمّن معنى الشّرط اذ اللاّم بمعنى الّذى ، وعلى قراءة النّصب فهو بفعل مضمر يفسّره ما بعده ، و المخاطب بذلك الأئمّة عليهم السلام بالاجماع و من ثمّ احتجّ به بعضهم على وجوب نصب الامام نظراً الى أنّ ما لا يتمّ الواجب الاّ به فهو واجب .

و مقتضى ذلك أنّ السّيّد لا يملك اقامة الحدّ على مملوكه وهو اختيار الاكثر نظراً الى أنّ الخطاب للائمّة بالاتّفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار و العبيد ، وايضاً لوجاز للمولى أن يسمع شهادة الشهود على عبده بالسّرقة فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم وجب ان يتمكّن من تضمين الشّهود وليس له ذلك بالاتّفاق لانّه ليس لأحد أن يحكم لنفسه .

وأجاز الشّافعىّ اقامة السّيد الحد على مملوكه محتجاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم أقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم و هو غير ظاهر في مدّعاه لجواز ارادة رفع القضيّة الى الامام ليقيم عليه الحدّ فتأمّل .

و اللّفظان ظاهران في العموم اذ المراد كلّ امرأة زنت و كلّ رجل زنى و يؤيّده قوله : « كلّ واحد منهما » فانّه يفيد العموم عرفاً ، وانكر صاحب الكشاف عموم الزّانية والزّانى وتناوله المحصن و غيره نظراً الى انّهما يدلاّن على الجنسين المتنافيين لجنسى العفيفة والعفيف دلالة مطلقة و الجنسيّة قائمة في الكلّ و البعض جميعاً فايّهما قصد المتكلّم فلا عليه كما يفعل في الاسم المشترك هذا كلامه و فيه بعد

و قد سبق نظيره و انّ الحقّ فيه العموم .

و هذا العموم مخصوص بالاجماع و الأخبار بالحرّ و الحرّة غير المحصنين فلو كان عبداً أو أمة ينصّف عليهما الحدّ كما اقتضاه قوله : « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » .

و قال بعض الظّاهريّة : عموم قوله الزّانية والزّاني يقتضي وجوب المائةعلى العبد و الأمة الاّ انّه ورد النّصّ بالتّنصيف في حقّ الأمة فلوقسنا العبد عليهلزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس و منهم من قال : الأمة اذا تزوّجت فعليها خمسون لقوله : « فاذااحصنّ ای تزوّجن فان اتين بفاحشة مبيّنة فعليهنّ نصف ماعلىالمحصنات من العذاب » فاذا لم تتزوّج فعليها المائة للعموم ، و اتّفاق العلماء على خلاف هذين القولين يردّهما .

ولو كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرّجم بلا خلاف بين العلماء .

و أنكر الخوارج الرّجم لانّه لا ينتصف وقد قال تعالى : فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب ، ولانّه تعالىأطنب في أحكام الزّنا ما لم يطنب في غيره ولوكان الرّجم مشروعاً لكان أولى بالذّكر ، و لأنّ قوله الزّانية و الزّاني يقتضي وجوب الجلد على كلّ الزّناة و ايجاب الرّجم على البعض يقتضي تخصيص عموم القرآن بخبرالواحد و العلماء كافة خالفوهم في ذلك .

و أجابوا عن الأوّل بانّ الرّجم حين انّه لم ينتصف لم يشرع في حقّ العبد فخصّص العذاب بغير الرّجم للدليل العقلي و للأخبار ، و عن الثّاني أنّ الاحكام الشرعيّة كانت تتجدد بحسب المصالح فلعلالمصلحة الّتي اقتضت وجوب الرّجمحدثت بعد نزول هذه الآية ، وعنالثّالث بانّ تخصيص عموم القرآن بخبرالواحد جايزوقد بيّنّاه في الاصول على أنّا لانسلّم انّها أخبار آحاد بل وجوب الرّجم ثبت بالتّواتر .

وهل يجب الجلد معه بان يجلد اوّلاً مائة جلدة ثمّ يرجم قيل : نعم و هو اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد وابن الجنيد و سلاّر ، وذهب جماعة منهم الى انّ ذلك مخصوص بالشيخ والشيخة اذا زنياوكانا محصنين ولوكانا شابّين محصنين لم

يكن عليهما غير الرّجم وهو خيرة الشيخ في النّهاية والاوّل غير بعيد لانّ الشّابين المحصنين داخلين في هذه الآية لكونهما زانيين واستحقاقهما الرّجم لاينفى استحقاقهما الجلد الثّابت بها .

ويدلّ عليه ايضاً صحيحة [١] محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام : في المحصن والمحصنة جلد مائة ثمّ الرّجم ونحوها من الأخبار

ولعلّ حجّة الشيّخ فيما ذهب اليه ما رواه عبدالله بن طلحة [٢] عن الصّادق عليه السلام قال : اذا زنى الشيّخ والعجوز جلدا ثمّ رجما عقوبة لهما واذا زنى المحصن من الرّجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن . وفي صلاحيتّها لتخصيص الاية نظر لضعفها مع امكان حملها على وجه آخر .

والشّيخ في التبيان وافق الجماعة قال عند تفسير هذه الاية : يجلد الزّانية و الزانى اذا لم يكونا محصنين كلّ واحد منهما مائة جلدة واذا كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرّجم بلاخلاف وعندنا انّه يجلد أوّلاً مائة مرّة ثمّ يرجم و في أصحابنا من خصّ ذلك بالشّيخ والشّيخة اذا زنيا وكانا محصنين فامّا اذا كانا شابّين محصنين لم يكن عليهما غير الرّجم وهو قول مسروق انتهى .

وأنكر أكثر العامّة وجوب الجمع بين الرّجم والجلد بل منعوا من الجلد على من يجب عليه الرجم مستدلّين بانّه لم يثبت عن النّبىّ صلى الله عليه وآله الجمع بينهما .

فاعترض عليهم بماروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انّه جمع بينهما فأجابوا بانّ ذلك محمول على مثل ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّ رجلاً زنى بامرأة فأمر به النبّىّ صلى الله عليه وآله وسلم فجلد ثمّ اخبر انّه كان محصناً فأمر به فرجم قالوا : و قوله صلى الله عليه وآله وسلم : الثيّب بالثيّب جلد مائة ورجم بالحجارة متروك العمل ، وكلامهم هذا ضعيف وتأويلهم فاسد .

وهل يجب الجمع بين الجلد والتّغريب في حد غير المحصن أثبته أصحابنا و الشّافعيّة و أنكره الحنفيّة زاعمين انّ التغريب مفوّض الى راى الامام قالوا : و ما

---

(١) التهذيب ج ١٠ ص٤ .

(٢) انظر التهذيب : ج١٠ ، ص٤ الرقم١٠ . و الاستبصار : ج٤ ، ص٢٠٠ .

روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم : البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام ّ وكذا ما روى عن الصّحابة انّهم جلدوا و نفوا منسوخ او محمول على وجه التّعزير والتّأديب لاالوجوب .

واحتجّوا على ذلك بانّ ايجاب التغريب يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلك لأنّ ايجاب الجلد ترتّب على الزنا بالفاء الّتى هى للجزاء ومعنى الجزاء كونه كافياً في ذلك فايجاب شيىء آخر غير الجلد يقتضى نسخ كونه كافياً ، ولانّ التغريب لوكان مشروعاً لوجب على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم توقيف الصّحابة عليه عند تلاوة هذه الاية ولوفعل لاشتهر مع أنّ أبا هريرة روى انّه صلى الله عليه وآله وسلم قال في الأمة اذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها ولم يذكر التغريب .

والجواب أنّ ايجاب الجلد فى الاية لاينافى ايجاب التغريب وعدمه بل يحصل مع كلّ منهما فلا اشعار فى الاية بأحد القسمين إلاّ أنّ عدم التغريب لمّا كان موافقاً للبراءة الأصليّة كان ايجابه بخبر الواحد لايزيل إلاّ محض البراءة فلايلزم نسخ القرآن به ، وقول النّحاة انّ الجزاء انّما سمّى جزاءً لانّه كاف فى الشّرط فلايصلح حجّة فى الأحكام ولااستبعاد في عدم اشتهار بعض الأحكام كاكثر المخصّصات، والاخبار الواردة في نفى التغريب معارضة بأخبار اُخر دلّت على ثبوته .

وبالجمله فقول الحنفيّة ضعيف والاحصان الموجب للرّجم في الرّجل على ما قاله الشّيخ فى النّهاية : هو أن يكون له فرج يتمكّن من وطيه ويكون مالكاً له سواء كان بالعقد او بملك اليمين ويراعى في العقد الدّوام فانّ المتعة لاتحصن ولافرق بين أن يكون الدائم على حرّة او امة او يهوديّة او نصرانيّة فانّ جميع ذلك يحصن الرّجل وملك اليمين ايضاً محصن .

والاحصان فى المرأة مثل الاحصان فى الرجل سواء و هو أن يكون لها زوج يغدو اليها ويروح يخلى بينه و بينها غير غايب عنها قد دخل بها حرّاً كان او عبداً وهذا هوالمشهور بين أصحابنا وظاهر ابن الجنيد و ابن أبى عقيل اعتبار اسلام الزّوجة و حريّتها في الاحصان بل يظهر من ابن الجنيد اعتبار حريّة الرّجل ايضاً وهو بعيد والأظهر الأوّل .

« ولا تأخذكم بهما رأفة » اى رحمة فيمنعكم من اقامة الحدّ عليهما .

« في دين الله » في طاعته و اقامة حدوده فانّ ذلك يوجب تعطيل حدود الله و التّسامح فيها ، او المراد لا تأخذكم بهما رأفة يمنع من الجلد الشّديد بل اوجعوها ضرباً ولاتخفّفوا عنهما ، وفيهادلالة على تحريم ترك الحدّ او بعضه كمّاً اوكيفاً رحمة لهما بل تحريم مطلق الرحمة والرأفة عليهما وفي الحديث يؤتى بوال نقص من الحدّ سوطاً فيقال له : لم فعلت ذلك ؟ فيقول : رحمة لعبادك فيقول له : أنت ارحم منّى بهم ؟ - فيؤمر به الى النّار .

«ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر» فانّ الايمان بهما يقتضى الجدّ في طاعة الله و الاجتهاد في اقامة حدوده و احكامه ولايخفى ما فيه من المبالغة بسلب الايمان عمّن أخذته الرأفة و هو من التهييج .

قال الجبائى : فيه دلالة على انّ الاشتغال باداء الواجبات من الايمان لانّ التّقدير ان كنتم مؤمنين فلاتتركوا اقامة الحدّ . واجيب بانّ الرّأفة لاتحصل إلاّ اذا حكم الانسان بطبعه أنّ الأولى ترك اقامة الحدّ وحينئذٍ يكون منكر الدّين فلهذا يخرج من الايمان .

« وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » جماعة منهم واختلف فى أقلّها فقيل : اثنان ، وقيل : ثلاثة ، وقيل : أربعة ونسبه في الكشاف الى ابن عبّاس ثمّ قال : وفضل قول ابن عبّاس لأنّ الأربعة هى الجماعة الّتى ثبتت فيها الحدود وفي التفضيل بذلك نظر ، وقيل: واحد وهو قول الفرّاء من أهل اللّغة واختاره الشّيخ فى النّهاية ورواه أيضاً أصحابنا عن الصّادقين عليهما السلام .

وذهب الشّيخ فى الخلاف إلى أنّ أقل ذلك عشرة قال: وبه قال الحسن البصرى و قال ابن ادريس : « الّذي أقول فى الأقلّ أنّه ثلاثة نفر لأنّه من حيث العرف دون الوضع والعرف اذا طرء صار الحكم له دون الوضع الأصلى وشاهد الحال يقتضى ذلك وألفاظ الأخبار لانّ الحدّ اذا كان قد وجب بالبيّنة فالبيّنة ترجمه و تحضره و هم أكثر من ثلاثة .

وإن كان الحدّ باعترافه فاوّل من يرجمه الامام ثمّ النّاس مع الامام ، و إن كان المراد حضور غير الشّهود والامام فالعرف والعادة اليوم أنّ أقلّ ما يقال جئنافى طايفة من النّاس و جاءتنا طايفة من النّاس المراد الجماعة عرفاً و عادةً و أقلّ الجمع ثلاثة و شاهد الحال يقتضى أنّه تعالى اراد الجمع» انتهى ولابأس به وماورد بخلافه يمكن حمله على حال التعذّر ولأنّ المقصود أن يحصل إذاعة الحدّ ليحصل الاعتبار والانزجار و ذلك بالثّلاثة أظهر ، و قول الشّيخ بالعشرة بعيد لعدم ظهور وجهه مع أنّ أقل الجمع ثلاثة .

و مقتضى الأمر وجوب احضار الطّايفة حال اقامة الحدّ فانّ الأمر للوجوب وإليه ذهب جماعة من الأصحاب وظاهر آخرين منهم الاستحباب وإليه ذهب أكثر العامّة و هو بعيد لعدم ما يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار زيادة التّفضيح إذ التّنكيل به أكثر من التّعذيب .

الثانى حد القذف

وفيه آية : «والّذين يرمون المحصنات » اى يقذفون العفايف من النّساء بالزّنا والفجور ، والقذف وان كان بمعنى السّبّ مطلقا إلاّ أنّ المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوفات بالاحصان وذكرهنّ عقيب الزّوانى .

واعتبار أربعة شهداء لقوله : « ولم يأتوا بأربعة شهداء» يشهدون انّهم رأوهنّ يفعلن ذلك فانّ هذا العدد من الشّهود غير معتبر في غير الزّنا اجماعاً فلوقذفه بالسّرقة او شرب الخمر اوأكل الرّبا اكتفى فيه بشاهدين ولقوله : « فاجلدوهم ثمانين جلدة» وظاهر أنّ القذف بغيره مثل يا فاسق و يا شارب الخمر ويا آكل الرّبا انّما يوجب التّعزير . و الذين مبتدأ خبره فاجلدوهم .

ومقتضى الاية عموم الجلد لكلّ قاذف سواء كان حرّاً او عبداً عاقلاً اومجنوناً بالغاً اوصبيّاً مسلماً او غيره لكنّه مقيّد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما بشيء لعدم التّكليف في حقّه نعم يؤدّب المجنون ويعزّر الصّبىّ بمايراه الحاكم .

وأكثر العامّة قيّدوه بالحرّ ايضاً وحكموا بتنصيف الحدّ على المملوك القاذف و حكموا بوجوب أربعين سوطاً و هو قول الشّيخ فى المبسوط مستدلاً عليه باصالة البراءة من الزّايد ولقوله تعالى : « فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ولرواية القاسم بن سليمان [١] عن الصّادق عليه السلام .

و المشهور بين أصحابنا أنّ عليه الحدّ كاملاً لظاهر العموم في الآية فيجب العمل به الى أن يثبت المعارض الصّريح وهو غير معلوم ، ويؤيّده من الاخبارحسنة الحلبى [٢] عن الصّادق عليه السلام قال : اذا قذف العبد جلد ثمانين.وغيرها من الأخبار.

ويجاب عمّا قاله الشّيخ ، انّ الأصل يعدل عنه مع وجود الدّليل و هو ما أشرنا اليه ، و المراد بالفاحشة فى الاية الزّنا كما نقله المفسّرون فلايتعدى الحكم فيها الى غيره ، و رواية القاسم ضعيفة لاتعارض الأخبار الكثيرة بل الاجماع علىما نقله جماعة من الأصحاب وعموم الاية يقتضى دخول الكافر فلوقذف مسلما حدّ ثمانين والاية مخصوصة بالاب والجدّ اذا قذف اولاده واحفاده فانّه لايجب عليه الحدّ كما لايجب عليه القصاص لوفعل ما يوجبه .

و شرايط الاحصان الموجبة للجلد بالقذف خمسة : ان يكون المقذوف حراً بالغاً عاقلاً مسلماً عفيفاً عن الزّنا فاذا وجدت هذه الشّرايط وجب الحدّ على قاذفه ومتى اختلّت او واحدة منها فلاحدّ على قاذفه نعم يجب التعزير و ان كان القذف للمتظاهر بالزّنا على المشهور لعموم الأدلّة وقبح القذف مطلقا .

وتردّد الشّهيد في بعض تحقيقاته فيالتّعزير بقذف المتظاهر به ، بل قديظهر منه الميل الى عدمه محتجّاً باباحته استناداً الى رواية البرقى عن أبى عبدالله عليه السلام قال : اذا جاهر الفاسق بفسقه فلاحرمة له ولاغيبة ، و في مرفوع محمّد بن بزيع :

---

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٣ الرقم ٢٧٨ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٩ الرقم ٨٦١ .

(٢) التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٢ الرقم ٢٧٠ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٨ الرقم ٨٥٣ . و الكافى : ج٢ ، ص ٣٠٣ .

من تمام العبادة الوقيعة في أهل الرّيب . فلوقيل به كان حسناً و من هنا ذهب أكثر العامّة الى عدم التّعزير بقذف المتظاهر بالزّنا .

ولافرق في ثبوت الحكم بين الذّكر والانثى و تخصيص المحصنات بالذّكر امّا بخصوص الواقعة فانّها نزلت في عائشة على ما نقله الشيخ في التّبيان عن سعيد بن جبير و قيل في غيرها ، و امّا لانّ قذف النّساء أغلب واشنع .

وقد نقل الطّبرسیّ في مجمع البيان الاجماع على انّ حكم الرّجال حكمهنّ في ذلك والآية وان وقعت مطلقة في الشّهود لكنّها مقيّدة باموراقتضتها الأدلّة مثل كونهم مجتمعين حال التّحمل والاداء وحال الاقامة ايضاً فلوتفرّقوا بطلت وأنكر الشافعية إعتبار الاجتماع بل قالوا : لافرق بين ان يجيء الشّهود متفرّقين أومجتمعين محتجين بأن الآتي بالشهداء متفرّقين آت بمقتضى النّصّ وإجتماعهم أمر زايد لاشعار به في الآية .

وفيه : انّ الاية مشعرة بالاجتماع فانّ الشّاهد الواحد اذا شهد وحده فقد قذفه ولم يأت بأربعة شهداء فوجب عليه الحدّ فخرج عن كونه شاهداً ولا عبرة بالتسمية اذا فقد المسمّى مع أنّ الأخبار الدالّة على الاجتماع كثيرة وقد وافقنافي اعتبار الاجتماع أبوحنيفة أمّا باعتبار كون الزّوج احدهم اوكونهم غير الزّوج فقد تقدم الكلام في باب اللّعان .

« ولا تقبلوا لهم شهادة » أيّ شهادة كانت لانّه مفتر فلا وجه لقبول شهادته « أبداً » اى في جميع الأحوال إلاّ حال التّوبة لدليل اقتضاه ، ومن قال إنّ عدم القبول بعد استيفاء الجلد لاقبله كأبی حنيفة فقد أبعد عن ظاهر الآية فانّ الأمر بالجلد والنّهی عن القبول سببان في وقوعهما جواباً للشّرط لاترتيب بينهما فيترتبان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحدّ أشدّ مما بعده لانّه بعده قدتاب و حسن حاله وتخلص من الحقوق .

« وأولئك هم الفاسقون » المحكوم بفسقهم وهذاايضاً ممّا يبطل قول أبي حنيفة لدلالته ظاهراً على أنّ الرّمی مع عدم الاشهاد فسق حُدّ أولا، وهو حكم مستقلّ بنفسه

بالنّسبة إليهم لأنّه خبر عن الّذين لتغيّر الاسلوب بل الأنسب على ذلك التّقدير أن يقول : وافسقوهم اى احكموا بفسقهم وعاملوهم معاملة الفسّاق ويمكن أن يكون خبراً أيضاً وتغيّر الاسلوب لوجه آخر وعلى كلّ حال فمقتضى الآية ترتّب الامور الثلاثة على قذف المحصنات مع عدم الاشهاد المعتبر .

« إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك » عن القذف وقد اختلف في حدّ توبة القاذف فقال الشّيخ في النّهاية : حدّها أن يكذب نفسه فيما كان قذف به وقال في المبسوط : اختلفوا في كيفية اكذابه نفسه فقال قوم : أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت .

وقال بعضهم : التّوبة اكذابه نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت وروى ذلك في أخبارنا والأوّل أقوى لانّه إذا قال كذبت فيما قلت فربّما كان كاذباً في هذا الجواب بأن يكون صادقاً في الباطن وقد تعذّر عليه تحقيقه فاذا قال : القذف باطل حرام فقد أكذب نفسه .

وقال فى الكشاف من شرط التّوبة من القذف أن يكذّب نفسه وحقيقة ذلك أن يقول كذبت فيما قلت ثمّ قوّى ماقاله المروزى لانّه اذا أكذب نفسه ربّما كان صادقاً في الأوّل فيما بينه وبين الله فيكون هذا الاكذاب كذباً و ذلك قبيح .

وقال ابن إدريس : كيفية توبته من القذف أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت وقال بعضهم : التّوبة اكذاب نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت و روى ذلك في أخبارنا .

والذى قد مناه هو الصّحيح لاحتمال أن يكون صادقاً والحقّ التّفصيل فى ذلك وهو ان كان كاذباً كانت توبته الصّريحة بالكذب والاعتراف به حقيقة وإن كان صادقاً اعترف بتحريم ماقاله و أظهر الاستغفار منه من غير أن يصرّح باكذاب نفسه ويمكن حمل الاخبار على هذا التفصيل ، ولم يعتبر العامّة ذلك بل اكتفوا بالتّوبة مطلقاً أخذاً بالظّاهر .

«وأصلحوا» اعمالهم بالتّدارك والاستمرار على التّوبة والاصرار عليها ،واعتبر

الشيخ في الخلاف إظهار العمل الصّالح في قبول شهادته وقال : اذا أكذب نفسه وتاب لاتقبل شهادته حتّى يظهر منه العمل الصّالح وهو ظاهره في المبسوط ونقل عن جماعة الاجتزاء بالتّوبة في قبول الشهادة ، ثم قال : لابدّ من صلاح العمل لظاهر الاية .

قال العلاّمة في المختلف : والتحقيق أنّ النّزاع هنا لفظىّ فانّ البقاء على التّوبة شرط في قبول الشّهادة وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه و هو جيّد ، وقد وقع مثل هذا اللّفظ بعد التّوبة في مواضع كثيرة من القرآن المجيد .

« فان الله غفور رحيم » وهو كالعلّة للاستثناء وقد اختلف في هذا الاستثناء هل يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط أوإلى الجميع فذهب الشّافعى إلى انّه يرجع إلى الجميع وقالت الحنفيّة يرجع إلى الجملة الأخيرة وتحقيق ذلك في الاصول وتتفرّع على مذهب الشّافعىّ أنّ القاذف إذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته فيكون الأبد مصروفاً إلى مدّة كونه قاذفاً وهى منتهى التّوبة والرّجوع عن القذف .

ويتفرّع على مذهب أبىحنيفة عدم قبول شهادته و ان تاب والابد عنده مدّة حياته والّذى اخترناه في الاصول انّه راجع إلى الأخيرة فقط فيكون في محلّ النّصب على الاستثناء من الفسّاق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التّوبة وهو يوجب قبول شهادتهم لانّ المانع من القبول الفسق فمع زواله يثبت الحكم .

وأنكر أبوحنيفة قبول الشهادة من القاذف وان تاب إلى آخر العمر أخذاً بظاهر قوله : ابداً ، فانّ ظاهره مدّة حياته لعدم رجوع الاستثناء إلى الجمله الثّانية والاّ كان مجروراً بالبدليّة لكونه من كلام غير موجب فيلزم أن يكون فى حالة واحدة معرباً باعرابين مختلفين و هو لايصحّ .

ويجاب عمّا ذكره : أنّ قوله أبداً محمول على ما إذا لم يتب كما اقتضته الأدلة ولعموم قبول شهادة غير الفاسق من عدول المؤمنين ، ولقوله صلى الله عليه وآله : التّائب من الذّنب كمن لاذنب له ، و عدم رجوع الاستثناء الى الثّانية لا يقتضيه بل يكفى فيه رجوعه الى الاخيرة فانّه اذا صحّ عدم فسقهم بعد التّوبة وخروجهم عن المعصية بها لزم قبول شهادتهم كما في غيرهم .

لايقال : نقل في مجمع البيان انّ رجوع الاستثناء إلى الجملتين من قول أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام و هو ينافي ما ذكرتم لوجوب العمل بقولهما .

لانّا نقول : ليس معناه انّه راجع إليهما بحسب التّركيب واللّفظ بل حسب المآل والمسألة ويجوز أن يكون متعلّقاً بهما هنا لخصوصيّة النّصّ والعلم بكون الحكم كذلك . وقد يكلّف في صحّته ايضاً بأن يكون قبل هذا الاستثناء استثناء آخر راجع إلى الجملة الثّانية لكنّه حذف بقرينة المذكور ، اولعدم كونه منصوباً هنا وكون المختار الرّفع إنّما هو فيما لامحذور فيه وتمنع اعراب الشيء الواحد باعرابين متوافقين فتأمّل .

و لعلّ تصحيح قول الشّافعيّ برجوع الاستثناء إلى الجملتين يكون بذلك وإلاّ فالمحذور أعنى لزوم ورود عاملين على معمول واحد على ذلك التقدير ثابت وقد اتّفق الجميع على عدم رجوعه إلى الاُولى هنا لانّ التّوبة لاتسقط الجلد الّذى هو حقّ النّاس .

و ممّا يبطل قول الحنفيّة بعدم قبول شهادته بعد التّوبة : انّ الكافر اذاتاب قبلت شهادته وليس القذف بأعظم منه بل أسهل قطعاً ، وايضاً الزّانى اذاتاب قبلت شهادته والقاذف أسهل منه اذ هو أخفّ ذنباً اذالرّمى بالفاحشة أسهل من فعلها وهو ظاهر .

وقد ادّعى الطبرسى في مجمع البيان فى الصّورتين الاجماع ، وايضاً أنّ أبا حنيفة يقبل شهادته قبل الحدّ فبعده وقد تاب وحسنت حاله أولى وأيضاً الكافر اذا قذف بالزّنا غيره وفعل أيضاً من أنواع المحرّمات و يتوب عن الكفر تقبل شهادته بالاجماع فالتّائب من القذف وحده أولى .

وما أجاب به في الكشاف من أنّ المسلمين لايعبأون بسب الكفّار لانّهم شهروا بعداوتهم و الطّعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشّنار مايلحقه بقذف مسلم مثله فشدّد على القاذف من المسلمين . فلا يخفى مافيه من التّكلّف الّذى لايجدى نفعاً مع قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : لهم ماللمسلمين وعليهم ماعلى المسلمين .

وجميع مايتعلّق بكيفيّة الجلد من كونه قائماً والمرأة قاعدة وكون ثيابه عليه ونحوها يعلم من الفروع .

الثالث في حد السرقه

وفيه آيتان وهما :

« والسّارق والسّارقة» مرفوعان على الابتداء خبره «فاقطعوا أيديهما » بتأويل مقول في حقّهما ذلك إذ الانشاء انّما يكون خبراً بالتأويل و صحّ دخول الفاء في الخبر لكونه بمعني الّذى سرق والّتي سرقت .

وقال سيبويه وجماعة من النّحاة : إنّ ماذكر جملتان والتّقدير فيما يتلى عليكم السّارق و السّارقة أى حكمهما والثّانية اعنى قوله : فاقطعوا إلى آخره تضمّنت حكمها .

والسّرقة أخذ مال الغير خفية وتقديم السّارق على السّارقة عكس الزّانية على الزّاني ، لانّ الغالب وجود السّرقة في الرّجال بخلاف الزّنا فانّ الغالب فيه النّساء .

والمراد بأيديهما أيمانهما إجماعاً وبه قرء ابن مسعود ولذا ساغ وضع الجمع موضع المثنّى كما في صغت قلوبكما اكتفا بتثنية المضاف إليه .

اعلم أنّ كثيراً من الاصوليّين ذهب إلى أنّ الآية مجملة في كلّ من القدر الّذى يقطع به وفي حدّ مايقطع من اليد ، والتّحقيق أنّ حمل الاية على الاجمال بعيد فانّ ذلك يستلزم كونها غيرمقيّده أصلاً بل الاولى أن يقال : مقتضى الآية عموم القطع بعموم السّرقة إلاّ أنّ السّنّة خصصت ذلك و بينته بالنّسبة إلى كلّ واحد من الامرين .

وقد أنكر جماعة من العامّة التّخصيص الأوّل وأوجبوا القطع بكلّ ماسمّي سرقة قليلاً كان أوكثيراً تمسّكا بالعموم ، بانّ مقادير الكثرة والقلّة غير مضبوطة والّذى يستقلّه الملك يستكثره الفقير وهذا القول بعيد عن الصّواب مخالف للاجماع والأخبار الدّالّة على اعتبار النّصاب في السّرقة .

وقد اختلف العلماء في قدره والّذى عليه أصحابنا أنّ القدر الّذى يقطع به ربع دينار فصاعداً أومايساويه من أىّ جنس كان و الأخبار الصّحيحة دلّت على ذلك وهى الّتى خصّصت ظاهر الآية به و في بعض الأخبار أنّه يقطع في خمس دينار وفي بعضها في درهمين أيضاً وهي محمولة على كون الدّرهمين تساوى ربع الدينار الذّهب فى وقت السّؤال بحسب إختلاف اسعار الفضّة من الذهب و حاصله أنّه متى سرق ماقيمته ربع دينارفعليه القطع .

فلو سرق ربع دينار من الذّهب وزناً ولم يبلغ قيمة المضروب، فلا قطع ولو انعكس بان‌كان سدس دينار مصوغاًقيمته ربع دينارقطع على الأقوى . وكذا لافرق بين علمه بقيمته وشخصه وعدمه فلو ظنّ المسروق فلساً و ظهر ديناراً أوسرق ثوباً قيمته أقل‌من‌النّصاب فظهرت مشتملاً على‌مايبلغه ولومعه قطع على‌الأقوى، لتحقّق الشّرط ولا يقدح عدم القصد إليه لتحقّقه في السّرقة إجمالاً وهو كاف ولشهادة الحال أنّه لوعلمه لقصده و إلى هذا القول تذهب الشّافعيّة أيضاً .

وقالت الحنفية : النّصاب، عشرة دراهم لما روى عنه ﷺ أنّه قال :لا قطع إلاّ في ثمن المجنّ [١] و الظّاهر أنّ ثمن المجنّ لا يكون إلاّ عشرة دراهم [٢] .

---

(١) و روى النسائى عن‌عايشة أنه قال رسول‌الله (ص) : لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة : ما ثمن المجن ؟ ــ قالت : ربع دينار .

(٢) هكذا رواه البيهقى عن ابن عباس و غيره انه :كان ثمن المجن على‌عهد رسول‌الله صلى‌الله عليه‌وآله عشرة دراهم انظر ج٨ ، ص . وقد استوفى ابن‌حجر فى فتح‌البارى الرد على الطحاوى انظر ج ١٥ ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

و روى‌الشيخ ايضاًفى‌التهذيب ج١٠، ص١٠٠ بالرقم٣٨٧ عن‌يونس عن عبدالله‌بن‌سنان عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام قال: لا يقطع السارق الا فى‌شىء تبلغ قيمته مجناً و هو ربع دينار . و رواه فى‌الاستبصار ج۴ ، ص٢٣٩ بالرقم٨٩٨ . و رواه فى‌الكافى ج٢ ، ص ٢٩٩ .

و روى الشيخ ايضاً بالرقم ٣٩٠ من التهذيب ج ١٠ عن الحسين بن سعيد عن ابن محبوب عن ابن أبى حمزة قال : سألت أباجعفر عليه‌السلام فى كم يقطع السارق ؟ ــ فجمع كفيه ثم قال : فى عددها من الدراهم . و هو فى الاستبصار : ج۴ ، ص٢٣٩ بالرقم ٩٠٢ .

وهو ضعيف ، وربّما قيل أقوال اُخر لافايدة في إيرادها .

وقد اتّفق الجميع منّا ومن العامّة على أنّ السارق إنّما يجب عليه القطع إذا سرق من حرز إلاّ مايحكى عن داود حيث قال : يقطع السّارق وإن سرق من غير الحرز وهو مردود بالاجماع سابقاً ولاحقاً ، و في تعريف الحرز اختلاف بين الأصحاب فقال ابن إدريس : الّذى يقتضيه اصول مذهبنا أنّ الحرز ماكان مقفلاً أو مغلقا أومدفوناً دون ماعداه .

ويؤيّده ماروى عن عليّ عليه السلام[1] : لايقطع إلاّ من نقب نقباً أوكسر قفلاً وفي الطّريق ضعف[2] . و زاد بعضهم على ذلك ماكان مراعى بالنظر لقضاء العادة باحراز كثير من الاموال بذلك وفيه نظر إذمع المراعاة بالنّظر لايحقّق السّرقة لانّها لا يكون إلاّ سرّاً ومع الغفلة عنه ولو نادراً لايكون مراعى فلا يتحقّق إحرازه بها ، وللشّيخ قول بانّ الحرز كلّ موضع لايكون للغير التّصرف فيه بالدّخول إلاّ باذنه وينتقض بالدار المفتوحة الأبواب في العمران وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك .

والاظهر ماقاله الشيخ في المبسوط : أنّ معرفة الحرز مأخوذة من العرف فما كان حرزاً لمثله في العرف ففيه القطع وما لم يكن حرزا لمثله في العرف فلا قطع لانّه ليس بحرز وهو يختلف باختلاف الأحوال فحرز الاثمان والجواهر الصّناديق المقفّلة والاغلاق الوثيقة في العمران وحرز الثّياب وماخفّ من المتاع وآلات النّحاس الدّكاكين والبيوت المقفّلة في العمران أوخزانتها المقفّلة والاصطبل حرز الدّابة مع الغلق وحرز الماشية في المرعى عين الرّاعي على ماتقرّر ومثله متاع البايع

قال الشيخ : ولا ينافى ما قدمناه من أن حد مايقطع السارق فيه ربع دينار لانها لايمتنع ان تكون قيمة الدراهم التى اشار اليها كانت ربع دينار .

(۱) انظر التهذيب ج۱۰ ، ص۱۰۹ الرقم۴۲۳ . و الاستبصار : ج۴ ، ص۲۴۳ الرقم ۹۱۸ . و اللفظ فيهما : « لا يقطع الا من نقب بيتاً او كسر قفلا » .

(۲) لما فيه : « النوفلى عن السكونى » لكنا قد قوينا فى بعض حواشينا على الكنز و المجلدات السابقة من الكتاب اعتبار مثل هذه الاحاديث .

في الاسواق و الطّرقات والجيب والكمّ الباطنان حرز لاالظّاهران و تمام الكلام يعلم من الفروع .

وأما حدّ مايقطع عندنا فهو من اصول الأصابع ويترك له الرّاحة و الإبهام ، ورواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام ورواه العامّة أيضاً عن علي عليه السلام ، وإطلاق اليد على ذلك كثير قال تعالى : « فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم » ولا خلاف في أنّ الكاتب لايكتب إلاّ بأصابعه وعلى هذا فيكون في هذا الحمل قدوفينا الظاهر حقّه و مازاد عليه يحتاج إلى دليل إذهو باق على التّحريم لمافيه من إدخال الضّرر والتّألم على الحيوان وهو غير جايز عقلاً ونقلاً إلاّ بدليل يقطع العذر .

وجمهور العامّة على القطع من الرّسغ بين الكفّ والسّاعد ، و يحكى عن الخوارج القطع من المنكب أخذاً بظاهر اليد وهما بعيدان غير واضحي الوجه بعد ورود الّدليل على قطع القدر المذكور .

« جزاءً بماكسبا» نصب على أنّه مفعول له وكذا قوله : نكالاً من الله ويحتمل انتصابهما على المصدر الّذى دلّ عليه « فاقطعوا »لانّ معنى فاقطعوا جازوهم ونكلوا بهم عقوبةً على ما فعلاه .

«والله عزيز حكيم» قادر على الانتقام فيعاقب بحكمته في الدنيا بشرع الحدّ وفي الآخرة بعذاب النّار . واحتجّت الحنفيّة بظاهر هذه الآية على أنّ القطع والغرم لايجتمعان لانّه تعالى قال : جزاءً بماكسبا والجزاء هو الكافي فيكون القطع كافياً في جناية السّرقة .

واجيب بالاجماع على وجوب ردّه اوكان قائماً فمع التّلف يلزم الضّمان ومن هنا قال الأكثر باجتماعهما العموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم(1) : « على اليد ماأخذت حتّى تؤدّى»

---

(١) الترمذى البيوع ٣٩ و ابن ماجة الصدقات ٥ احمد ج ٦ ، ص ٨ عن الحسن عن سمرة أن النبى (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . و قال ابن بشير : حتى تؤدى. ج٥ ، ص١٢ : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . و ص١٣ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . ثم نسى الحسن قال : لا يضمن . وفى ترك الاطناب ص١٤٥ الرقم ٢٢٢ : على اليد ما اخذت

وقداجتمع في هذه السّرقة أمران وحقّ اللّٰه تعالى لايضيع حقّ العباد ولهذا يجتمع الجزاء والقيمة في الصيّد المملوك .

« فمن تاب من بعد ظلمه » أى أقلع وندم على ماكان فيه من فعل الظّلم بالسّرقة .

« وأصلح » أى فعل الصالح بعد التّوبة ، وقد عرفت أنّ الظّاهر من مثله الاستمرار عليها والجدّ في النّدامة و العزم عليها إذلايجب فى قبول التّوبة غيرها للأصل لكن لايخفى أنّه ليس المراد الاقتصار على التّوبة من دون الاتيان بالافعال الواجبة عليه إذ هو لايخلوفي كلّ حال من واجب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه بعد التّوبة و ظاهر أنّ العمل الصّالح لايزيد على ذلك .

وقيل : معناه وأصلح أمره بالتفصى من التّبعات وردّ السّرقة إلى أهلها و هذا من شرايط الصّحة « فانّ اللّٰه يتوب عليه » أى يقبل توبته تفضّلا منه كما يدلّ

حتى تؤديه وفى كلمات شهاب القضاعى ص ۱۲۱ الرقم ۲۲۰ . و ج۲ ص ۶۹ ، الرقم ۱۷۶۸ كشف الخفاء : على اليد ما أخذت حتى تؤديه ، مع شرح له للحديث .

تحفة الاحوذى ج۲ ، ص۲۵۲ مع كلام له . فيض القدير ج۴ ، ص۳۲۱ الرقم ۵۴۵۵ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه عن سمرة حم ۴ ك كلهم عن الحسن عن سمرة ، كنز العمال ج۱۰ ، ص۳۲۵ الرقم ۱۷۳۰ : على اليد ما اخذت حتى تؤديه عن سمرة حم ۴ ك عن سمرة . منتخب كنز العمال ج۴ ، ص۸۶ مسند : على اليد ما اخذت حم ۴ ك عن سمرة .

و انظر مستدرك الوسائل ج ۲ ، ص ۵۰۴ عن عوالى اللئالى : و روى سمرة عنه انه قال : على اليد ما اخذت حتى تؤدى . و رواه الشيخ ابو الفتوح فى تفسيره عنه و فيه : «حتى تؤديه » و هو فى المستدرك ايضا ج۳ ، ص۱۴۶ . و فى المبسوط فى كتاب الغصب ج۳ ، ص۵۹ عن الحسن عن سمرة أن النبى(ص) قال : على اليد ما اخذت حتى تؤدى . و فى الخلاف كتاب الغصب المسألة ۲۲ ، ج۲ ، ص۱۷۳ : و روى سمرة أن النبى (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . و فى المهذب البارع فى كتاب الوديعة و العارية : و روى سمرة عنه انه قال : على اليد ما اخذت . و فى الغنية فى كتاب التجارة فى فصل الغصب : على اليد ما قبضت حتى تؤدى .

عليه قوله :« إنّ الله غفور رحيم » والمراد أنّه يسقطعقابه عن المعصية فلا يعذّبه في الآخرة بها أمّا العذاب في الدّنيا يعني القطع فظاهر المبسوط أيضاً لعموم فمن تاب الآية فانّ ظاهرها عدم تعذيبه بعد التّوبة ولا شكّ أنّ قطع اليد تعذيب فعلى هذا متى تاب السّارق قبل قيام البيّنة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه ردّ السّرقة ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا أمّا لو كانت التّوبة بعد قيام البيّنة فليس للامام العفو بل يتعيّن عليه إقامة الحدّ . ولو تاب بعد إقراره مرّتين بالسّرقة عند الحاكم فانّ بين أصحابنا في سقوط القطع هنا إختلافاً .

و قال الشّيخ في النهايه : يجوز للامام العفو عنه في هذه الصّورة إذا كان العفو أردع في الحال، فاما ردّ السّرقة فانّه يجب على كلّ حال وأنكره إبن إدريس ومنع من العفو هنا لما فيه من تعطيل حدود الله قال : وحمله على الاقرار بالزّنا الموجب للرّجم قياس لانقول به واختار العلاّمة في المختلف الاوّل و حكم بانّ العفو هنا ليس من باب القياس بل من طريق الاُولويّة فانّ التّوبة إذا سقطت تحتّم أعظم الذنبين اسقطت تحتّم أضعفهما بطريق أولى .

ويؤيّده ماروى[1] عن بعض الصّادقين عليهما السلام قال : جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسّرقة فقال له عليّ عليه السلام : أتقرء شيئاً من كتاب الله ؟ ـ قال نعم سورة البقرة قال : قد وهبت يدك لسورة البقرة . فقال الاشعث : اتعطل حدّاً من حدود الله ؟ فقال : و ما يدريك ؟ إذا قامت البيّنة فليس للامام أن يعفو لقوله « و الحافظون لحدود الله » وإذا أقرّ الرّجل على نفسه فذاك إلى الامام إن شاء عفى و إن شاء قطع . و أكثر العامة على عدم العفو و تعيّن القطع مطلقا .

---

(١) انظر التهذيب : ج١٠ ، ص١٢٩ ، الرقم ٥١٦ . و الاستبصار : ج۴ ، ص٢٥٢ الرقم ٩٥٥ . و الفقيه : ج۴ ، ص ۴۴ ، الرقم ١۴٨ .

الرابع حد المحارب

وفيه آيتان وهما :

«إنّماجزاء الّذين يحاربون الله ورسوله» أي يحاربون أوليائهماوهمالمسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيماً لشأنهم ويحتمل أن يكون المراد محاربتهما أنفسهما باعتبار عدم سماع النّهي عن المحاربة وكانّهم حاربوا النّاهي عن ذلك . وأصل الحرب السّلب والمراد بهم كلّ من شهر السّلاح فيالبرّ أوالبحر ليلاً أو نهاراً في المصر أوخارجها لاخافة النّاس ولا يكفي مطلق الاخافة بلالاخافة من القتل بقصد أخذ المال غيلة وجهراً بحيث لولم يخفه و يترك المال له لقتله وأخذ ماله .

وهل يعتبر كونه من أهل الرّيبة قيل نعم واختاره الشّيخان والاكثر على العدم لعموم النّصّ واصالة عدم التّخصيص ، والحكم عامّ في الرّجال والنّساءعند الشّيخ و أكثر الأصحاب ، وأخذ إبن الجنيد بالظّاهر فخصّ الحكم بالرّجال ووافقه إبن إدريس في ذلك قال : ولم أجد لأصحابنا المصنّفين قولاً في قتل النّساء في المحاربة .

والّذي يقتضيه اصول مذهبنا ألاّ يقتل الاّ بدليل قاطع فامّا التمسّك بالاية فضعيف لانّها خطاب للذّكران دون الاناث ومن قال يدخل النّساء في خطاب الرّجال على طريق التّبع فذلك مجاز والكلام في الحقائق .

فامّا المواضع التّي دخلن في خطاب الرّجال فبالاجماع واختار العلاّمة في المختلف الأوّل واحتجّ عليه بصحيحة محمّد بن مسلم[1] عن الصّادق عليه السلام قال : من شهر

---

(۱) انظر التهذيب : ج ۱۰ ، ص۱۳۲ ، الرقم ۵۲۴ . و الاستبصار : ج۴ ، ص۲۵۷ الرقم ۹۷۲ . و الكافي : ج۲ ، ص۳۰۷ باب حد المحارب الحديث۱۲ . والحديث طويل . و هو في المرآت ج۴ ، ص۱۸۲ . و فيه : « صحيح » .

و من ثم قال عبد القدوس :

خرجنا من الدنيا و نحن من أهلها فلسنا من الاحياء فيها ولا ميتا .

السّلاح في مصر من الامصار فعقر اقتصّ منه (الحديث) ولفظة من يتناول المذكّر و المؤنّث بالحقيقة إجماعا و في هذا الاستدلال نظر فانّ من وان كانت للعموم إلاّ أنّ ظاهر الآية خاصّ كما عرفت فليحمل عليه .

وبالجملة فالحكم لايخلو من إشكال والمراد بالسّلاح مايشمل نحو العصا ممّا يحصل به الأخذ بالقوّة لعموم الآية وبالجملة تجريد السّلاح وشهرته لايعتبر فى صدق المحارب بل يصدق ولو اقتصر على الحجر والعصا ونحوهما مما يترتّب عليه الأخذ بالقوّة أمّا اعتبار كونه خارج المصر فهو قول أبى حنيفة و أصحابه و ظاهر الآية يدفعه .

« ويسعون في الأرض فساداً » أى مفسدين فانتصابه على الحالية ويجوز نصبه على العلية أوعلى المصدريّة لانّ سعيهم كان فساداً فكانّه قيل و يفسدون في الارض فساداً .

« أن يقتلوا» خبر جزاء الّذين اى يقتلون قصاصاً أوحدّاً على تقدير العفو من غير صلب هذا ان اقتصروا على النّفس .

« اويصلّبوا » اى يصلبوا مع القتل ان قتلوا و اخذوا المال واختلف في كون الصّلب حيّاً اومقتولاً فشيخنا المفيد في القواعد وجماعة من الأصحاب على الأوّل وقال الشّيخ في النّهاية : لايجوز صلبه حيّاً بل يقتل ثمّ يصلب .

وظاهر الآية يعطى الأوّل لانّه تعالى جعل الصّلب غير القتل وخيّر في ذلك بقوله : (او) الدّالة على التّخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك أن يكون قتله بالصّلب ولا ينافيه مافي رواية عبدالله المداينى عن الصّادق عليه السلام : وان قتل واخذ المال قتل وصلب » الحديث لانّ الواو لاتفيد التّرتيب .

« أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » وهذا ان اخذوا المال ولم يقتلوا ،وقطع الخلاف أن يقطع أيديهم اليمنى وأرجلهم اليسرى ويتركوا حتّى يموتوا وفي الآية اجمال بالنّسبة الى ذلك اذ يجوز أن يكون المراد العكس وكذا فيها اجمال بالنّسبة

الى القطع ويمكن اعتبار مايقطع في حدّ السّرقة « أوينفوا من الأرض» ان اقتصروا على الاخافة من غير أن يأخذوا مالاً أويقتلوا أويجرجوا والمراد نفيهم من بلد الى بلد بحيث لايتمكّنوا من الفرار الى موضع ولا يطعمونهم ولا يمكّنوهم من الدّخول الى بلاد الشّرك ويقاتل المشركون ان مكّنوهم منه .

وقال أبوحنيفة وأصحابه : النّفي هو الحبس لأنّ الطّرد من جميع الأرض غير ممكن والى بلدة اخرى استضرار بالغير والى دار الكفر تعرّض للمسلم بالرّدة فلم يبق الاّ أن يكون المراد الحبس لانّ المحبوس لاينتفع بشيء من طيّبات الدّنيا فكأنّه خارج عنها ومن ثمّ قال عبدالقدّوس حين حبسوه على ما اتّهموه من الزّندقة:

خرجنا من الدّنيا ونحن من أهلها 		فلسنا من الأحياء فيها ولاميتا

والأظهر ماقلناه لظهور النّفي في ذلك لافيما قالوه .

وقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ اوفي الآية لاختلاف الاحكام بالنّسبة الى الجنايات على ماقلناه من التّفصيل وهذا عند بعض الأصحاب استناداً الى بعض الرّوايات الدالّة عليه لكنّها لاتخلو من ضعف في السّند والجهالة واختلاف في المتن يقصر بسببه عن افادة مايوجب الاعتماد عليه ومع ذلك لايجتمع جميع ماذكر من الأحكام في رواية منها وانّما يتلفّق كثير منه من الجميع وبعضها لم نقف فيه على رواية ولذا اختلف كلام الشّيخ :

ففي الخلاف ذكر قريباً ممّا ذكرناه وفي النّهاية اوجب القطع مع القتل والصّلب على تقدير قتله واخذه المال . ومن هنا ذهب جماعة من الأصحاب الى أنّ الآية محمولة على التّخيير بمعنى انّ الامام مخيّر بين المذكورات في كلّ محارب وهذا هو الظّاهر من الاية كما تقتضيه كلمة او و ماروى صحيحاً أنّ اوفي القرآن للتّخيير حيث وقع ، رواه حريز في الصّحيح وقدتقدّم .

ولخصوص حسنة [1] جميل بن درّاج عن الصّادق عليه السلام حيث سأله عن قول

(١) انظر التهذيب : ج١٠ ، ص١٣٣ ، الرقم ٥٢٨ . والاستبصار : ج۴ ، ص٢٥۶ ،←

الله عزّ وجلّ : « انّما جزاء الّذين يحاربون الله... الاية » اى شيء عليهم من هذه الحدود الّتى سمّى الله عزّ وجلّ ؟ - قال : ذاك الى الامام ان شاء قطع وان شاء صلب و ان شاء نفى وان شاء قتل قلت : النّفى الى اين ؟ قال : النّفى من مصر الى مصر آخر ونحوهامن الاخبار .

والتّخيير المذكور انّما هو اذا لم يقتل فلو قتل تحتّم قتله ولم يكتف بغيره من الحدود سواء قتل مكافياً اولا وسواء عفاعنه الولىّ اولا وقد صرّح بذلك القايلون بالتّخيير .

« ذلك » اى ما اوجبناه من الجزاء « لهم خزى في الدّنيا » ذلّ وفضيحة فيها « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » لعظم ذنوبهم .

وفي الاية دلالة واضحة على انّ اقامة الحدود لايوجب تكفير المعاصى لانّه تعالى بيّن أنّ لهم في الاخرة العذاب مع ذلك الخزى في الدنيا ولوكان يسقط العقاب لما كان كذلك .

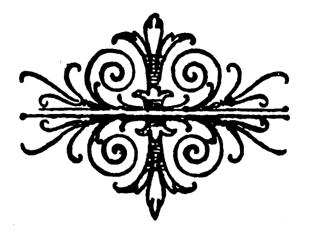
والمراد انّهم يستحقّون العذاب لأنّ ذلك ممّا يجب أن يفعل بهم لامحالة وحينئذٍ فيجوز أن يتفضّل الله عليهم باسقاط مايستحقّونه ، و خالفهنا الوعيديّة وقطعوا بعذاب هؤلاء وفيه نظر .

« الاّ الّذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » مستثنى ممّا تقدّم اى تابوا قبل أن يؤخذوا اويظفروا بهم . « فاعلموا أنّ الله غفور رحيم » يقبل توبتهم ويدخلهم الجنّة . ومنطوق الاية أنّ التّوبة قبل القدرة تسقط الحدّ ومقتضى المفهوم انّهم لوتابوا بعد القدرة عليهم اي بعد سقوطهم في يد الامام فانّ التوبة لاأثر لهافي سقوط الحدّ وهوكذلك اجماعا .

والمراد أنّ السّاقط بالتّوبة حق الله تعالى فامّا مايجب من حقوق الآدميّين

← الرقم ٩٧٠ . و الكافى : ج٢ ، ص٣٠٧ باب حد المحارب ، الحديث٣ . و المرآت ج۴ ، ص ١٨٢ .

كالقصاص في النّفس او الطّرف او الجرح او أخذ المال فانّه لا يسقط لانّها حقوق الادمى والتّوبة لا تسقطها وربّما خالف أكثر العامّة هنا فلم يوجبوا الضّمان كما في السّارق وقد تقدّم . ولو تاب بعد الظّفر فالظّاهر قبول توبته وان لم يسقط عنه القتل ونحوه من حدود الله في الدّنيا نعم يسقط بها عقابه في الاخرة .



كتاب الجنايات

(القصاص)

وفيه آيات

الاولى - « من أجل ذلك» اشارة الى قتل أحد ابنى آدم أخاه ظلماً ، و الأجل في الأصل بمعنى الجناية يقال : أجل عليهم شرّاً أي أجله أجلاً اذا جنى عليهم جناية وفي هذا المعنى قيل جرّ عليهم جريرة ثمّ قيل فعلت ذلك من جراك ومن أجلك اى من أن جررت وجنيت كانّه يقول : أنت جررتني الى ذلك وانت جنيت على هذا ثمّ اتّسع فيه فاستعمل في كلّ تعليل ومن ابتدائية تتعلّق بقوله :

« كتبنا على بنى اسرائيل » اى ابتداء الكتب وانشاؤه من أجل ذلك والمعنى انّا لذلك قضينا على بنى اسرائيل . واحتمل بعضهم أن يكون مأخوذاً من الأجل بمعنى المدّة المضروبة للشيء فانّ من لابتداء الغاية فكأنّه قال : من الزّمان الّذى وقع ذلك القتل فيه كتبنا عليهم .

« أنّه من قتل نفساً بغير نفس» بغير قتل نفس يوجب القصاص «او» قتل نفساً بغير «فساد في الارض» فساد حاصل منها في الارض فاستحقّت بذلك قتلها لافسادها .

وفسّر الافساد بالشّرك اوالمحاربة و حينئذٍ يندفع اجمال الآية فانّها مع الاطلاق مجملة اذليس كلّ مايكون فساداً يوجب القتل نعم يوجبه الفساد المستلزم لاقامة حدّ القتل .

« فكأنّما قتل النّاس جميعاً » من حيث انّه هتك حرمة الدّماء وسنّ القتل وجرى النّاس عليه فكان بمنزلة المشارك فيه ، اومن حيث انّه قتل الجميع والواحد سواء في استجلاب غضب الله والعذاب العظيم وان تفاوت ذلك بالكيفية ، اومن حيث

انّه يوجب عليه من القصاص بقتلها مثل مايجب عليه لوقتل النّاس جميعاً ، اومن حيث أنّ كلّ شخص آدم وقته يمكن أن يتولّد منه خلق كثير فمن أهلكه فكأنّه أهلك الجميع كذا قيل .

« ومن احياها » ومن تسبّب لبقاء حياتها بعفو عن قصاص ومنع عن القتل او استنقاذ عن بعض أسبابه مثل الحرق والغرق والهدم ونحوها .

« فكأنّما احيا النّاس جميعاً » في ترتّب الثّواب لانّه في اسدائه المعروف اليهم باحيائه أخاهم المؤمن بمنزلة من أحيا كلّ واحد منهم . والمقصود من ذلك تعظيم قتل النّفس واحياءها في القلوب ترهيباً عن التّعرض لها وترغيباً في المحاماة عليها لأنّ المقصود التّشبيه حقيقة ، وهذا الحكم وان كان في شريعة موسى عليه السلام إلاّ أنّ أخبارنا عن أهل العصمة متظافرة به وعليه اجماع الامّة فهو في شرعنا ايضاً .

الثانية :

« ياايها الّذين آمنوا كتب » اى فرض اووجب اوكتب في اللّوح المحفوظ .

« عليكم القصاص فى القتلى » اى المساواة في جناية القتل بينكم بمعنى أنّ القاتل منكم عمداً يفعل به مايفعل بالمقتول فلايأبى عن ذلك وليسلم نفسه الى أولياء المقتول لوارادوا قتله . ولاخلاف في انّ المراد به قتل العمد لانّه هو الّذى يوجب القصاص دون الخطا وشبه العمد.

« الحرّ بالحرّ » اى مقتول أو مأخوذ به فهو مبتدأ أوخبر وكذا قوله :

« والعبد بالعبد والانثى بالانثى » قيل كان في الجاهليّة بين حيّين من أحياء العرب دماء وكان لأحدهما طول على الاخر وقوّة فأقسموا لنقتلنّ الحرّ منكم بالعبد منّا والذكر بالانثى منا فلماجاء الاسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت فأمرهم أن يتساووا ، اى يتساووا في القتل .

ومقتضى الاية إشتراط التماثل فيوجوب القصاص فعلى هذا لايجب قتل الحرّ بالعبد والذّكر بالانثى كما ذهب إليه أصحابنا الاماميّة وتابعهم على ذلك الشّافعيّة والمالكيّة وجماعة وقداعترف صاحب الكشّاف مع كونه من الحنفيّة بانّ ذلك ظاهر

من الاية ولعلّ الوجه فيه كونها بياناً للقصاص المكتوب وظهور سبب النّزول في أنّ المراد عدم التّعدى عن ذلك . وانكر القاضي دلالتها على ذلك وقال : إنّها لاتدلّ على أن لايقتل الحرّ بالعبد والذّكر بالانثى كما يدلّ على عكسه فانّ المفهوم انّما يعتبر حيث لم يظهر للتّخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بيّنا ما كان الغرض.

ثم قال : وأمّا منع مالك والشّافعي قتل الحرّ بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره فلما روى عن علي عليه السلام : انّ رجلاً قتل عبده فجلده النّبيّ صلى الله عليه وآله ، وروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال : من السّنّة أن لايقتل مسلم بذى عهد ولا حرّ بعبد ، ولانّ أبابكر وعمر كانا لايقتلان الحرّ بالعبد بين أظهر الصّحابة من غير نكير وللقياس على الاطراف .

قلت يمنع كونها بياناً لذلك ولوسلّم انّها بيان له فعدم وجوب قتل الحرّ بالعبد إنّما ثبت بالاصل لابالاية ، ولانّ المفهوم منها إمّا مفهوم لقب اووصف وكلاهما لاحجيّة فيه كما ثبت في الاصول ، ولو سلّم فهو إذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز أن يكون الغرض هنا منع العرب من التّفاضل في أحد الجنسين بالنّسبة إلى الآخر كما يعطيه سبب نزول الاية وهو فايدة عظيمة .

وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد إلى آخره مجرّد نفى تفاضلهم أو الرّد عليهم بان لايقتلوا الحرّ بالعبد والاثنين بالواحد وهذا المقدار يكفى لاخراج المفهوم عن الحجيّة على تقديرها لانّه حينئذٍ يخرج التّخصيص عن اللّغو .

وقد يضعّف المفهوم ايضاً باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع إلاّ أن يقال خرج ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا مشحونة بعدم جواز قتل الحرّ بالعبد وإجماعنا منعقد عليه وهو كاف في ثبوت الحكم ، وكما دلّ الاجماع والأخبار على عدم القتل هنا دلّ لا على القتل في صورة العكس .

ويمكن استفادة هذا من الاية بان يقال : إذا ثبت قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحرّ أولى وكذا القول في قتل الانثى بالذكر . ولا يردّ على أولياء المقتول شيئاً في

الصّورتين المذكورتين وان كان المقتول أعلى من القاتل لأنّ الجاني لايجنى على أكثر من نفسه ولاكلام في الصّورة الأولى أمّا الثّانية فالأخبار المتكثّرة المعتبرة الأسناد دالّة على أن ليس لاوليائه شيء سوى القتل وفي بعضها تعليل ذلك بأنّ الجاني لايجنى على أكثر من نفسه .

نعم في رواية أبي مريم الانصاري عن الباقر عليه السلام في امرأة قتلت رجلاً قال : تقتل ويؤدّي وليّها بقيّة المال وقد اعترف الشّيخ بشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب أعني قوله : النّفس بالنّفس .

قلت : وفيها ضعف السّند ايضاً فانّ في سندها معاوية بن حكيم وعليّ بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفيّة مع أنّها لاقايل بها من الأصحاب بل يظهر من الشّهيد في شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم . وامّا قتل الذكر بالانثى وإن لم يكن ظاهراً من الاية فاجماعنا منعقد عليه وأخبارنا متظافرة به ولكن هنا يجب أن يردّ وليّها على أولياء المقتول نصف ديته لانّ ديته ضعف ديتها .

والأكثر من المفسّرين على أنّ هذه الاية محكمة غير منسوخة وعلى ذلك أصحابنا أجمع وقالت الحنفيّة : انّها منسوخة بقوله : «وكتبنا عليهم فيها انّ النّفس بالنّفس» لاقتضائه وجوب قتل الحرّ بالعبد والذكر بالانثى ويستدلّون عليه بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : المسلمون تتكافأ دمائهم ، وبأنّ التّفاضل غير معتبر في الأنفس مع زعمهم دلالة الآية السّابقة على عدم القتل في الصّورتين المذكورتين بالمفهوم .

وقولهم هذا مدفوع من وجوه امّا أوّلاً فلانّ آية النّفس بالنّفس حكاية مافي التّوراة على أهلها وليس فيها مايوجب انّه فرض علينا وهذه الاية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم مافيها، فلا وجه لنسخ مافي القرآن بما في التّوراة على ذلك الوجه .

وأما ثانيا فلانّه لاعموم له بحيث ينسخ به شيء خاصّ .

واما ثالثا فلانّ حكمهم بالنّسخ هنا انما هو بالنّسبة فانّهم يزعمون دلالة الاية المذكورة على عدم القتل في الصورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى أن المفهوم على تقدير حجيته

دليل ضعيف لاينسخ بالمنطوق بل يضمحل في مقابلته لعدم صلاحيّته للمعارضة .

واما رابعاً فلانّه يمكن التّخصيص ببعض الصّور وهو أولى من النّسخ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا انّ مراد الحنفيّة بنسخها نسخ مفهومها بالنسّبة الى تلك الصّورتين لامنطوقها لظهور بقاء حكمها عندهم ايضاً ومن ثمّ نقل القاضي عنهم الاحتجاج بها على أنّ مقتضى العمد القود وحده ثمّ قال : وهو ضعيف اذ الواجب على التّخيير يصدق عليه انّه وجب وكتب ولذلك قيل التّخيير بين الواجب وغيره ليس نسخاً لوجوبه .

ولا يذهب عليك انّ احتجاج الحنفيّة بها قويّ فانّ الظّاهر منها انّ موجب القتل عمداً هو القصاص وحده حيث اقتصر عليه امّا الدّية فغير ظاهر وجوبها منه بل وجوبها منفيّ بالأصل وكون الواجب على التّخيير يصدق عليه انّه واجب لاينافى ذلك اذ الظّاهر المتبادر من الوجوب كونه عينياً لاتخييراً .

وماذكره من أنّ التّخيير بين الواجب وغيره ليس نسخاً لوجوبه حقّ فانّ النسخ رفع الحكم الشّرعيّ والثّابت قبل التّخيير اصالة عدم وجوب غير ذلك الواجب وهو حكم عقليّ فارتفاعه بالتّخيير لايكون نسخاً لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب العينى .

وبالجملة فالّذى عليه أصحابنا وأكثر العامّة انّ الواجب في قتل العمد هو القصاص وحده ولهذا لوامتنع القاتل من بذل الدّية لم يكن لاولياء المقتول المطالبة بها ولو بذلها هو من نفسه لم يجب على أولياء المقتول قبولها وكان لهم المطالبة بالقود ولو كانت واجبة تخييراً لم يكن كذلك .

وأصحابنا يستدلّون بهذه الاية على وجوب القود وحده في قتل العمد وهى ظاهرة فيه كما عرفت لانّ الواجب أحد الأمرين من الدّية والقصاص كما ذهب اليه بعض العامّة نعم لواصطلحا على الديّة جاز كما يعلم من خارج و انعقد عليه الاجماع .

« فمن عفى له من أخيه شيء » اى شيء من العفو وبذلك صحّ وقوعه موقع

الفاعل فانّ المفعول المطلق المعرّى عن التّخصيص بشيء لايقام مقام الفاعل اذهو مفهوم من الفعل قال في الكشاف ولا يصحّ أن يكون شيء في معنى المفعول به لانّ عفي لايتعدّى الى مفعول به إلاّ بواسطة .

قلت : يمكن أن يكون أصله عن شيء حذف الجارّ واوصل الفعل فتأمّل .

والمراد بمن في الاية القاتل قيل وبالأخ المقتول وفي تسمية القاتل أخ المقتول دلالة علي عدم خروجه بالقتل عن اخوّة الايمان و ذلك يبطل قول من اعتبر ترك المعاصى فيه ، وقيل : أراد بالأخ المعاني الّذى هو ولىّ الدّم و ذكره بلفظ الاخوّة الثّابتة بينهمامن الجنسيّةوالاسلام ليرقّ لهو يعطف عليه امّا بقبول الدّية اوالعفوعنه.

« فاتّباع بالمعروف » امّا مبتدأ حذف خبره او العكس اى فعلى العافي او فالواجب اتّباع المعروف والجملة خبر الموصول والمراد لايشدّد في الطّلب وينظره ان كان معسراً ولايطالبه بالزّيادة على حقّه « وأداء إليه باحسان» اىعلى المعفوّ عنه الدّفع اليه باحسان من غير مطل ولا تأخير وهو المروى عن أبى عبدالله عليه السلام .

وقيل : إنّ المراد فعلى المعفوّ عنه الاتّباع والأداء فلا يحوج إلى الطّلب ولا يؤخّر قال الطّبرسى في مجمع البيان : إنّ قوله شيء دليل على أنّ بعض الاولياء اذا عفى سقط القود لأنّ شيئاً من الدّم قدبطل بالعفو والله تعالى قال :«فمن عفى له من أخيه شيء ... الاية »

والضّمير في له وأخيه يرجعان الى «من» وهو القاتل اى من ترك له القتل ورضى عنه بالدّية ثمّ قال : وهذا قول أكثر المفسّرين .

قلت : وهو الظاهر من الكشاف والقاضى حيث قالا : إنّ التّعبير بشيء للاشعار بانّ بعض العفو كالعفو التّام في اسقاط القصاص . ولا يذهب عليك أنّ هذا خلاف المشهور فيما بين أصحابنا فانّهم يقولون : انّ عفو بعض الأولياء عن حقّه لايسقط القود للباقين بل يجب عليهم أن يؤدّوا على المقتول سهم من عفى عنه من الدّية وبذلك روايات عديدة عن أهل البيت عليهم السلام .

روى الحسن بن محبوب عن أبى ولاّد عن أبى عبد الله عليه السلام في رجل قتل وله

أب وابن وامّ فقال الابن: أنا أريد أن أقتل قاتل أبي وقال الأب : أنا أعفو وقالت الامّ : أنا آخذ الدّية قال : فليعط الابن الامّ السّدس من الدّية وورثة القاتل السّدس الاخر حقّ الأب الّذى عفى وليقتله . ونحوها .

إلّا انّها معارضة بروايات اُخر دلّت على ماذكره الطّبرسىّ من أنّ عفو بعض الأولياء يوجب سقوط القود والانتقال إلى الدّية كرواية زرارة عن الباقر عليه السلام ونحوها .

وحملها الشيخ على ماذالم يؤدّ من يريد القود الى اولياء المقاد منه مقدار ماعفى فلو أدّى المقدار المعفوّ عنه من الدّية اليهم جازله القود ولم يذكر الأصحاب في هذا الحكم خلافاً بل ادّعى الشهيد الثّانى عليه الاجماع .

وفيه نظر اذ الظّاهر أنّ الطبرسى مخالف في ذلك وهو شيخ ثبت من أصحابنا وتساعده الرّوايات وفيها ماهو معتبر الاسناد ، والشهيد في اللّمعة أسند الحكم الى المشهور .

وبالجمله فالحكم لايخلو من اشكال لظهور الاية في ذلك وعدم صلاحيّة الرّوايات للمعارضة اذهى في نفسها متعارضة فينبغى اطراحها و الرّجوع إلى ظاهر الاية .

وما يقال : انّ الاية لادلالة فيها على ذلك اذمعناها أنّه ليس على العافي إلّا الاتّباع وعلى المعفوّ له إلّا الأداء باحسان ولا يفهم حكم غير المعافي فماكان لهباق غير ساقط مدفوع بانّ الكلام وارد على الفعل المجهول والمعنى من ثبت في حقّه العفو عن شيء من ذلك فالواجب عليه الاتّباع بالمعروف والاداء بالاحسان و هو ظاهر في ذلك فتأمّل .

ثمّ قال في المجمع : وأمّا الّذى له العفو عن القصاص فكلّ من يرث الدّية إلّا الزّوج والزّجة عندنا وامّا عند غير أصحابنا فلا يستثنونهما . والمراد أنّ كلّ من يرث الدّية فله العفو عن القود إلّا الزّوجين فانّهما يرثان الدّية ولا يعتبر عفوهما عنه وهذا ممّا لاخلاف فيه بين أصحابنا وإن خالف فيه غيرهم كما أشار اليه .

« ذلك » اشارة إلى جميع ماتقدّم من الأحكام « تخفيف من ربّكم ورحمة » يعنى أنّ جعل القصاص في مقابلة قتل العمد والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة لكم حيث لم يلزمكم باحدهما فقط كما الزم اليهود القصاص فقط وأهل الانجيل العفو فقط وظاهر انّ توسيع الأمر تخفيف .

« فمن اعتدى بعد ذلك » بان قتل بعد العفو اوقبول الدّية وهو المرويّ عن الصّادقين عليهم السلام وقيل : بان قتل غير قاتله سواء قتله أيضاً املاوطلب أكثر ممّاوجب له من الدّية ، وقيل : بان تجاوز الحدّ بعد مابيّن له كيفية القصاص ، وقال قوم : يحمل على الجميع لعموم اللفظ .

« فله عذاب اليم » في الاخرة كذا في المجمع والكشاف ويحتمل كونه في الدّنيا ايضاً بالقصاص والتّعزير :

الثالثة :

«ولكم في القصاص حياة» أى فى شرعه وايجابه فان القصاص ازالة الحياة وازالة الشيء لايكون نفس ذلك الشيء و هو كلام في غاية الفصاحة و البلاغة لما فيه من الغرابة وذلك لانّ القصاص قتل وتفويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفاً للحياة ومن إصابة نحر البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحياة لانّ المعنى ولكم في هذا الجنس من الحكم الّذى هو القصاص حياة عظيمة .

و ذلك أنّهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بن ربيعة بأخيه كليب حتّى كاد يفنى بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله ، فتثور الفتنة ويقع بينهم التّشاجر فلمّا جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة واىّ حياة اونوع من الحياة وهى الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل فاذاهمّ بالقتل وعلم انّه يقتصّ منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل و سلم هو من القتل فكان القصاص سبباً لحياة نفسين .

وهو نظير قول العرب : القتل أنفى للقتل إلّا أنّ ماهنا أكثر فايدةً وأوجز عبارةً وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة وأحسن تاليفاً بالحروف المتلائمة ليعلم ذلك

بأدنى التفات .

« ياأولي الألباب» أي العقول خصّهم بالخطاب لأنّهم الّذين يعرفون العواقب ويتصوّرون ذلك .

«لعلّكم تتقون» لكي تتّقوا او على حال رجائكم وطمعكم في اتّقاء القتل خوفاً او اتّقائه تعالى واجتناب معاصيه وفي الاية دلالة ظاهرة على الفايدة في مشروعيّة القصاص وحكم القتل لذلك .

الرابعة :

« ولا تقتلوا النّفس الّتي حرّم الله » نهى عن قتل النّفوس المحرّم قتلها من أفراد الانسان « الاّ بالحقّ » استثناء ممّا تقدّم وذلك بأن يكون القتل لأحداسبابه الموجبة له كان يرتدّ او يقتل مؤمناً اويزنى بعد احصان فانّ القتل لأحد هذه الاسباب مباح بل واجب .

« ومن قتل مظلوماً » قتل بغير سبب مبيح له بل ظلماً وعدواناً قال الشّافعيّ التّنوين في مظلوماً للتّنكير ليدلّ على أنّ المقتول مالم يكن كاملاً في وصف المظلوميّة لم يدخل في هذا الحكم ولا تحت هذا النّص فيعلم منه أنّ المسلم لا يقتل بالذّمي لانّ الذّمىّ مشرك فانّ ذنبه غير مغفور كالمشرك فلا يكون كاملاً في المظلوميّة فلا يندرج في الاية . وهو حسن .

« فقد جعلنا لوليّه » اى للذى يلي أمره بعد وفاته فان له المطالبة بدمه فان لم يكن له وليّ كذلك فحاكم الشّرع وليّه .

« سلطاناً » اى تسلّطاً بالمؤاخذة بمقتضى العقل على من عليه سواء كان القتل خطأ أو عمداً ويحتمل أن يكون المراد تسلّطاً بالقصاص على القاتل لدلالة قوله مظلوماً على أنّ القتل عمداً عدوان اذ الخطاء لا يسمّى ظلماً فلا يكون مستفاداً من الاية .

وفي الاية دلالة واضحة على أنّ استيفاء الحقّ من القصاص او الدّية لا يتوقّف على اذن الحاكم لاطلاقها في تسلّط الوليّ واصالة عدم التّوقّف على الاستيذان .وذهب

جماعة على وجوب استيذانه سواءكان قصاص نفس اوطرف فيعزّر لواستقلّ به ويظهر ذلك من الطّبرسى في مجمع البيان وصرّح في الاية السّابقة بأنّ من يتولى القصاص امام المسلمين وفيه نظر .

« فلا يسرف » اى الولىّ « فى القتل » بأن يقتل من لا يستحقّ قتله اولا يتجاوز حدّ ماشرع له من القتل على وجه القصاص بأن لايقتل اثنين بواحد اولا يمثل بالقاتل حال قتله .

« انّه كان منصوراً » علّة للنّهى على طريق الاستيناف والضّمير امّا للمقتول المظلوم فانّه منصور في الدّنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الاخرة بالثّواب العايد اليه ، وامّا للولىّ فانّ الله نصره حيث اوجب القصاص له وأمر الولاة و المؤمنين بمعونته ، وامّا للّذى يقتله الولىّ اسرافاً فانّه حيث تعدّى عليه كان منصوراً بشرع التفويض له حتّى لوفرض أنّ الولىّ مثل بقاتل أبيه ثمّ أراد قتله فشرع القصاص يقتضى استيفاء المثلة من الولىّ ثم القصاص وكذا لوقتل بواحد اثنين فانّه يقتل بذلك الاخر . وبالجملة لايتجاوز في طريق القتل ماحدّ له في الشّرع .

الخامسة :

« ومن يقتل مؤمنا متعمّداً » اى قاصداً قتله عالماً بايمانه وحرمة قتله وعصمة دمه «فجزاؤه جهنّم خالداً فيها وغضب الله عليه و لعنه وأعدّ له جهنّم وساءت مسيراً» في الاية وعيد شديد وتهديد بالغ في الغاية لمن قتل مؤمناً على العمد ومن ثمّ قال ابن عبّاس : لاتقبل توبة قاتل المؤمن عمداً والظّاهر أنّه أراد به التّشديد فانّه قدروى عنه خلافه .

والحكم بالخلود امّا لانّه قتله لايمانه ودينه فيكون مستحلاًّ له وهو يوجب ارتداده وكفره ويؤيّده ماروى الكلينى عن سماعة عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عزّوجلّ : « ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها » قال: من قتل مؤمناً على دينه فذلك العمد الذى قال الله عزّوجلّ (الحديث) .

و ما قيل انّها نزلت في مقيس بن صبابة وجد أخاه هشاماً قتيلاً في بني النّجار ولم يظهر قاتله فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدفعوا اليه ديته فدفعوها اليه ثمّ حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكّة مرتدّاً . و امّا لانّ الخلود فى جهنّم بمعنى المكث الطّويل لاطلاقه عليه في الكلام كثيراً .

وقد تعلّق بظاهرها أهل الوعيد و حكموا بأنّ مرتكب الكبيرة مخلّد فى النّار اذا لم يتب و فى الدّلالة بعد للاحتمال الاوّل فلا يكون فى العصاة . سلّمنا انّهم المراد لكن يرد الاحتمال الثّانى فيسقط التّمسّك بها .

ولو قيل : انّ ما ذكرتموه خلاف الظّاهر من الخلود و نحن انّما نستدلّ بالظّاهر لامكن أن نقول : قدوافقتمونا على أنّ الآية مخصوصة بمن لايتوب و أنّ التّائب خارج عن عمومها .

و ما روى عن ابن عبّاس من عدم قبول توبته محمول على سلوك سبيل التّغليظ و التّشديد فى القتل كيف وقد روى عنه خلافه رواه الواحدى باسناده الى عطا ، عن ابن عبّاس أنّ رجلاً سأله لقاتل المؤمن توبة ؟ - قال : نعم فقيل له فى ذلك فقال : جائنى ذلك ولم يكن قتل فقلت : لا توبة لك لكى لا يقتل و جائنى هذا وقد قتل فقلت : لك توبة لكى لا يلقى نفسه الى الهلكة .

و من قال من أصحابنا : انّ قاتل المؤمن لا يوفّق للتّوبة فلا ينافى ما قلناه لانّ هذا ان صحّ فانّما يدلّ على انّه لاتختار له التّوبة و ان كانت بحيث لوحصلت لازالت العقاب و اذا كان لابدّ من التّخصيص فى الآية بالتّوبة جاز أن يخصّ ايضاً بمن تفضّل الله عليه بالعفو كما دلّ عليه قوله تعالى : « انّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء » .

و لانّ الوعيد حقّه ولا قبح فى تركه بل تركه كرماً و فضلاً لا تزال العرب تمدح فاعله ولا يعدّون مثله خلفاً انّما الخلف أن يعدالخير ثمّ لايفعله وقد وردفي الرواية عن الصّادقين عليهم السلام فى أدعيتهم : «يامن اذا وعد وفى واذا توعّد عفى» .

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال : الوعد حقّ و الوعيد حقّ فالوعد حقّ العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا و من أولى بالوفاء من الله ، و الوعيد حقّه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذّبكم ففعلوا فان شاء عفىوان شاء أخذ لانّهحقّه واولاهما بربّناالعفو والكرم انّه غفور رحيم .

ولا يلزمالكذب فياخباره بالخلود علىتقدير العفو لانّها مقيّدة بمشيّةالخلود اوعدم مشيّة العفووهو ظاهر . هذا والآية وان خلتعن ذكر القصاص في قتلالمؤمن عمداً إلاّ أنّه مراد قطعاً كما دلّعليه ظاهرها ولعلّالاكتفاء لمعلوميّته .

السادسة .

« وماكان » وما صحّ وما جاز « لمؤمن أن يقتل مؤمناً » بغيرحقّ « الاّخطأً» قال في الكشاف :انتصاب خطأً علىانّه مفعولله اى ماينبغىله أن يقتله لعلّة منالعلل إلاّ للخطاء وحده ويجوز أنيكون حالاً بمعنى لاتفعله في حال من الأحوال إلاّ في حال الخطاء ،وأن يكونصفة للمصدر اىإلاّ قتلاً خطاء والمعنى أنّ من شأن المؤمن أن ينتفى عنه وجود قتل المؤمن ابتداء البتّة الاّ اذا وجد منه خطأً من غير قصد بأنيرمى الكافر فيصيب مسلماً اويرمى شخصاً على انّه كافر فاذاً هو مسلم .

وظاهر هذا الكلام أنّ الاستثناء متّصل ولا يرد عليه ماقيل : انّ اتّصال الاستثناء هنا يؤدّى الى الاذن بقتله خطاءً وكيف يأذن الشّارع فيه ؟ لانّ المعنى على ماذكره في الكشاف هو : أنه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقّق من المؤمن قتل المؤمن إلاّ في حال الخطاء من غير قصد كان يرمى كافراً الخ فانّه حينئذٍ يتحقّق منه ويوجد وهذا لايستلزم ماذكره .

وذهب الطّبرسىّ في مجمع البيان الى أنّ الاستثناء منقطع والكلام تمّ عند قوله : أن يقتل مؤمناً ثمّ قال : لكن ان كان القتل خطأً فحكمه كذا قال : وانّما لم يحمل قوله : الاّ خطاءً على حقيقة الاستثناءلانّ ذلك يؤدّى الى الأمر بقتل الخطاء اواباحته ولايجوز واحد منهما . وفيه نظر يعلم ممّا قلناه .

ويمكن في توجيه اتّصال الاستثناء وجه آخر وهو : انّه يحرم على المؤمن قتل المؤمن في حال من الأحوال إلاّ في حال الخطاء بان يظنّ عدم كونه مؤمناً بسبب اختلاطه بالكفّار فيظنّه منهم اوبرؤيته من بعيد فيظنّه صيداً اوبياح الرّمى في هاتين الصّورتين وان اتّفق القتل .

« ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة » فعليه اوفالواجب تحرير رقبة «مؤمنة» والتّحرير الاعتاق والمراد بالرّقبة هو الرّق المملوك مطلقاً وبالمؤمنة المسلمة اى المقرّة بالشّهادتين مطلقا ولايشترط الايمان الخاصّ عنداُكثر الأصحاب لاصالة عدم اشتراطه . والأكثر على اجزاء الطّفل المتولّد من المسلم لانّه بحكمه .

واخذبعضهم بظاهر الآية فاعتبر اقرارها بالايمان حقيقة واليه ذهب ابن الجنيد من أصحابنا وهو الظّاهر من حسنة معمر بن يحيى عن الصادق عليه السلام قال : كلّ العتق يجوز فيه المولود الاّ في كفّارة القتل فانّ الله تعالى يقول : فتحرير رقبة مؤمنة يعنى بذلك مقرّة قدبلغت الحنث .

ونحوها رواية الحسين بن سعيد عن رجاله عن الصّادق عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كلّ العتق يجوز فيه المولود الاّ في كفّارة القتل فانّ الله تعالى يقول : «فتحرير رقبة مؤمنة» يعنى بذلك مقرّة قدبلغت الحنث .

امّا اعتبار الصّلاة والصّوم فيها كما اعتبره الطّبرسى في مجمع البيان فغير معلوم كونه قولاً لأحدمن أصحابنا ونسبه في الكشاف الى الحسن على أنْ ظاهر كلامه يعطى اعتبار العمل فى الايمان وهو قول مرغوب عنه فيما بيننا وما اختاره الأكثر من اجزاء الصغير المتولّد من المسلم غير بعيد لانّه بحكمه في جريان أحكام الاسلام عليه من وجوب تغسيله وتكفينه لومات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسلام عليه في العرف فهومسلم شرعاً وعرفاً فيدخل في الآية والأصل عدم اشتراط البلوغ فتأمّل . نعم تقييد الرّقبة بالسّلامة من العمى والاقعاد ونحوهما اجماعى .

« ودية » عطف على تحرير والمراد انّه يجبهنا حقّ آخر غير التّحريروهو دية « مسلّمة الى أهله » مؤدّاة الى ورثته يقتسمونها كما يقتسمون الميراث ولا فرق

بينها وبين ساير التّركة في كلّ شيء يقضى منه الدّين وينفذ الوصيّة الى غيرذلك ولا يرد أنّ عطف هذا على سابقه يقتضى كون الوجوب على القاتل كما في الكفّارة والوجوب هنا انّما هو على العاقلة لاعلى القاتل بخلاف الكفّارة لانّ كونها على عاقلته بمثابة كونها عليه .

اويقال : ظاهر الآية يقتضى كونهما معاً عليه الاّ أنّ النصّ والاجماع فرق بينهما وأوجبها على العاقلة فهو معلوم من خارج .

وبيان أحكام الدّية وتفصيل مقدار مايؤدّى منها في كلّ عام ومن يؤدّيها يعلم من خارج.«إلاّأن يصّدّقوا»أى الاّأن يصّدّق أهل المقتول بالدّية على من تجب عليه من العاقلة ويتر كونها لهم وهو استثناء من التّسليم الواجب على كلّ حال الّذى دلّ عليه مسلّمة ، اومن عليه بمعنى عاقلته كما اقتضاه العطف فهو منصوب المحلّ على الحال .

والتّعبير عن الابراء بالتّصدّق للحثّ عليه وللتّنبيه على فضله ونحوه قوله : وان تصدّقوا خير لكم ، وعنه صلّى الله عليه وآله وسلّم : كلّ معروف صدقة . وفي ذلك دلالة واضحة على صحّة ابراء مافي الذمّة بلفظ التصّدّق وعلى أنّ التّصدق لايختصّ العين بل يتحقّق في الدّين ايضاً .

واعلم أنّ الظّاهر من قتل الخطاء انّه لايتحقّق في شيء دون شيء بل جميع مايتحقّق به القتل قديقصد به القتل فيكون عمداً و قدلايقصد فيكون خطأً وعلى هذا فلوقتله بالمثقل عن قصد ثبت فيه العمديّة ولا عن قصد ثبت فيه الخطائيّة .

وقال أبوحنيفة : القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطا أوشبه عمد فيكون داخلاً تحت الآية فيجب فيه الدّية والكفّاره محتجّاً عليه بقوله عليه السلام الا انّ قتيل السّوط والعصا فيه مائة من الابل وهذا عامّ سواء كان السّوط اوالعصا صغيراً او كبيراً وفيه نظر فانّ الظّاهر أنّ العصا والسّوط محمولان على الخفيف لظهور أنّ من ضرب رأس انسان بقطعة جبل ثمّ قال : ماقصدت قتله ، لم يعبأ بقوله وهو ظاهر .

واحتجّ أبوحنيفة ايضاً بظاهر الآية على أنّ قتل العمد لايوجب الكفّارة لانّه شرط في الآية أن يكون القتل خطأً وعند انتفاء الشّرط لايحصل المشروط وردّ بانّ وجوبها في العمد بطريق اولى وفي الأخبار دلالة عليه ايضاً و بالجملة لامخالف في هذا الحكم سوى أبى حنيفة فانّه لم يوجب الكفّارة في العمد وهو ضعيف جدّاً.

« فان كان من قوم عدوّ لكم وهو مؤمن » فان كان المقتول من جملة قوم هم عدوّ لكم اى كفّار مشركون يناصبونكم الحرب . و ظاهر الشيخ أنّ من بمعنى في اى في عداد قوم قال : لانّ حروف الصّفات يقوم بعضها مقام بعض .

« فتحرير رقبة مومنة » اوجب تعالى في هذا القسم الكفّارة ولم يتعرّض للدية فلا تكون واجبة و يؤيّده أنّه سكت عن الدّية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم وجوبها ونقل في مجمع البيان عدم وجوبها عن ابن عبّاس وهو المشهور بين علمائنا واحتجّ عليه الشيخ في الخلاف باصالة براءة الذمّة من الدّية ويؤيّده حديث حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام .

وقد يوجّه عدم الدّية في قتل هذا المسلم السّاكن في دار الحرب بانّ ايجاب الدّية فيه تحوج الى أن يبحث الغازى عن كلّ شخص من اشخاص قطّان دار الحرب هل هو من المسلمين ام لا وذلك يوجب المشقّة والنّفرة عن الجهاد ، على انّه هو الّذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السّكنى فيهم .

ونقل الطّبرسى في مجمع البيان وجهاً لعدم الدّية : بأنّ القتيل اذا كان في عداد قوم أعداء وهو مؤمن بين أظهرهم ولم يهاجر فمن قتله فلادية له وعليه الكفّارة لأنّ الدّية ميراث وأهله كفّار لايرثونه وقريب منه ماقال صاحب الكشّاف والقاضى وظاهره أنّ علّة عدم الدّية هنا كون الورثة كفّاراً محاربين ولا وراثة بين المقتول وبين أهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضى وجوب الدّية لوكان بعض الورثة مسلمين والظّاهر من الآية خلافه كما يعطيه المقابلة .

وظاهر ابن ادريس وجوب الدّية في قتل هذا المؤمن وهو القول الآخر

للشّافعيّ وقد يحتجّ له بعموم قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنه ودية مسلّمة الى أهله » وعموم قوله ﷺ : لايبطل دم امرىء مسلم وقوله ﷺ : في النّفس مائة من الابل ، وهذه نفس .

قال ابن ادريس : « والدّية وان لم يذكر في الآية فقد علمناها بدليل آخر وهو الحديث المذكور ، والأصل الذى تمسّك به الشيّخ قد انتقلنا عنه بدليل الشّرع ثمّ قال : وايضاً فاجماع أصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه أحدمنهم ولا أودعه كتاباً ماخلا شيخنا أباجعفر و اذا تعيّن المخالف في المسألة لايعتدّ بخلافه » هذا كلامه .

وفيه نظر فان الأدلّة المذكورة عامّة والآية الّتى تلوناها خاصّة فتكون مقدّمة عليها والاجماع غير معلوم بلدعوى الاجماع على خلافه غير بعيدة اذلم يعهد من أصحابنا القول بوجوب الدّية من غير ابن ادريس واذا تعيّن المخالف في المسألة لايعتدّ بخلافه .

«وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق » وان كان المقتول من جملة قوم اوفي عداد قوم بان يكون « من » بمعنى «في» اى في كفره أهل ذمّة اومعاهدين و لاحرب بينكم و بينهم .

« فدية مسلمة الى أهله » يلزم عاقلة القاتل كما سلف « و تحرير رقبة مؤمنة » كفّارة عنه وظاهر الآية أنّ ضمير كان راجع الى المؤمن وحاصله أنّ المؤمن اذا كان في عداد أهل الذّمّة اوالمعاهدين فقتل خطأ وجب على قاتله الدّية والكفّارة كما لوقتل في دار الاسلام وعلى هذا اصحابنا أجمع وجماعة من العامّة .

وقال أصحابنا : يعطي ديته ورثته المسلمين دون الكفّار فعندهم أنّ دفع الدية الى أهله مقيّد بذلك كما اشعرت به رواياتهم ولوعدم أهله المسلمون فالظّاهر انّ ديته للامام لانّه وارث المسلم كما بيّن في محلّه .

وذهب اكثر العامّة الى أنّ ضمير كان يعود الى الذّمّي أوالمعاهد ، ولزوم الدّية علي قاتله بسبب العمد وهوبعيد عن السّياق لانّ الضّماير في كان كلّها راجعة

الى المؤمن فلاينبغى أن نصرفها هنا الى غيره إلاّ بدليل والاصل عدمه .

ثمّ انّ أباحنيفة لمّا زعم انّ ضمير كان راجع الى الذّمى اوالمعاهد قال :انّ دية الذّمي مثل دية المسلم لظاهر الآية وأنكره الشّافعى وقال : انّ دية الذّمى ثلث دية المسلم ودية المجوسى ثلث خمسها هكذا روى من قضايا الصّحابة .

ولا يخفى عليك ضعف قول أبي حنيفة امّا على ماقلناه من رجوع ضمير كان الى المسلم فظاهر وأمّا على مازعمه من رجوع الضّمير إلى الذمى اوالمعاهد فلم لايجوز أن يكون المراد من الدّية الثّانية مقداراً مغايرا للأوّل .

« فمن لم يجد » رقبة مؤمنة يحرّرها امّا بان لايجد الرّقبة والثّمن معاً اولم يجد أحدهما « فصيام شهرين متتابعين » الشّهر أعمّ من الهلالى اوالعددى وان كان الأوّل أقرب من الثّانى تبادراً الى الفهم فلو نقصا لم يجب الاكمال على تقدير كون الابتداء من الأوّل بخلاف الثّانى لوجوب اكمال الثّلاثين فيه .

وظاهر الآية عدم الامتثال الاّ بتتابع الجميع ومن ثمّ ذهب أكثر العامّة الى انّه لوأخلّ بالتّتابع ولويوماً واحداً ولوكان بالمرض وجب عليه الاستيناف لعدم التتابع الاّ أنّ يكون الفطر لحيض اونفاس لكنّ أصحابنا قالوا : انّه يحصل بشهر ويوم من الثّاني للخبر وفي تجويز التّفريق من غير اثم بعد ذلك من دون عذر فيما بينهم بلاخلاف فيه مع اتّفاقهم على الاجزاء والعبد على النّصف من ذلك فيجب عليه صيام شهر متتابع ويحصل التّتابع في حقّه في خمسة عشر يوماً على طريقة ماتقدّم .

« توبة من الله » نصب امّا على المصدريّة اوعلى انّه مفعول له اى تاب الله عليكم توبة بالكفّارة اى قبلها منكم أوشرع ذلك للتّوبة اى لقبولها من تاب اذا قبل التّوبة ومن الله صفة التّوبة واعترض بانّه لاذنب له في القتل خطأً فلا يحتاج الى التّوبة ويمكن أن يقال : الكلام جار على ما ذكر في خواطرهم من أن قتل المؤمن يوجب الاثم اى ان زعمتم انّ ذلك اثم فانّ الله قدتاب عليكم .

ويحتمل أن يكون المراد بالتّوبة انّه لايخلو من ترك احتياط ومن ندم واسف على مافرط منه واحتمل في مجمع البيان أن يراد بالتّوبة هنا التّخفيف من الله في

النّقل من الرّقبة الى الصّوم لانّه تعالى انمّا جوّز للقاتل العدول الى الصّيام تخفيفاً ويكون كقوله : « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم »

« و كان الله عليماً » بكلّ شيء من الأشياء « حكيماً » فيما يأمر به وينهى عنه مطلقا وخفاء الحكمة في بعض الاوقات علينا مثل التّوبة في هذا المقام وايجاب الكفّارة والدّية مع عدم التكليف و كذا ايجابها على العاقلة من غير مدخليتّها لايستلزم نفي الحكمة لقصور أفهامنا عن التّفكر لها والوصول الى العلم بها .

السابعة :

« و كتبنا عليهم فيها» اى فرضنا واوجبنا على اليهود لتقدّم ذكرهم في التوراة «أنّ النّفس بالنّفس » اى يقتل بها اذا قتلها بغير حقّ « والعين بالعين» اى تفقأ بها « والأنف بالأنف » اى يجدع به «والاذن بالاذن » اى يقطع بها «والسّنّ بالسّنّ» اى يقلع به « والجروح قصاص »

اى كلّ جرح يمكن القصاص فيه غير المذكورات كالشّفتين والذّكر والانثيين واليدين والرّجلين ونحوها فانّه يثبت لصاحبه القصاص فيه و كذا في الجراحات فانّه يقتصّ بمثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة بالهاشمة والمنقلة بالمنقلة الاّ المأمومة والجايفة لعدم امكان القصاص فيهما لبلوغ الاولى امّ الرّاس والثّانية الجوف واستلزام القصاص فيهما التّغرير بالنّفس كما قالوه فيجب فيهما الدّية المقدّرة .

و كذا مالا يمكن القصاص فيه من رضّ لحم اوفكّ عظم اوجراحة يخاف فيها التلف وفيها ارش مقدّرة معلومة في محالّها. وليس في الحكم اجمال بعد تفصيل بل عموم بعد خصوص ويخص من العموم بعض أفراده لأدلّة اقتضته. والقصاص مصدر يراد به المفعول اى الجروح مقاصّة بعضها ببعض .

«فمن تصدّق به» اى بالقصاص الّذى وجب له ، وتصدّقه به عبارة عن العفو عنه واسقاطه من ذمّة الجاني « فهو كفّارة له » اى للمتصدّق الّذي هو المجروح اوولىّ الدّم يكفّر الله ذنوبه به و فيه حثّ على العفو و عن أبى بصير قال : سألت أباعبدالله

عليه السّلام عن قول الله عزّ وجلّ : (فمن تصدّق به فهو كفّارة له) قال : يكفّر عنه ذنوبه بقدر ما عفى من جراح وغيرها .

«ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظّالمون» حيث ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي الموجبة للعقاب . واختلف في المراد بمن، فقيل : هم اليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، وقيل : هو عامّ في كلّ أحد وهذا هو الظّاهر لعموم اللّفظ وهو يوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً في شريعتنا وان كان مكتوباً في التوراة ولاخفاء في ذلك لتظافر الأخبار به وانعقاد اجماع الامّة عليه .

الثامنة :

«وجزاء سيّئة سيّئة مثلها » سمّى الفعلة الثّانية سيّئة مع انّها ليست كذلك للازدواج او لانّها تسوء من تنزل به والمعنى انّه يجب فيما اذا قوبلت الاساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة او تجاوز عمّا فعل به ، ونحوها في الدّلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن المحدود قوله تعالى : (فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به . . . الآية) .

«فمن عفى » عمّاله المؤاخذة به «وأصلح» بينه وبين خصمه بالتّجاوز والاغضاء ويمكن أن يراد بالاصلاح العفو الحسن الغير المشتمل على الأذى والمنّة .

«فأجره على الله» عدة مبهمة تدل على عظم الموعود به «انّه لايحبّ الظّالمين».

قال الشّيخ في التبيان : « قيل في معناه وجهان : أحدهما انّي لم ارغّبكم في العفو عن الظّالم لانّي أحبّه بل لانّي أحب الاحسان والعفو . والثّاني انّي لااحبّ الظّالم بتعدّيه ماهو له الى ماليس له في القصاص ولاغيره .

قلت : وعلى الثّاني فيه تنبيه على انّ الانتصار لايكاد يؤمن فيه من يتجاوز السّوء والاعتداء خصوصاً في حال التهاب الحميّة فربّما كان المجازى من الظّالمين وهو لايشعر . وفيها دلالة واضحة على حسن العفو عدم الانتقام فانّه موجب للأجر العظيم كما أشعر به قوله تعالى : (فاجره على الله) فانّ الّذى يكون على الله تعالى يكون شيء عظيم لايقدر عليه غيره .

ودلّ علی ذلك غیرها من الآیات كقوله تعالی : (ادفع بالتّی هی أحسن السیئة) وقوله : (ولمن صبر وغفر فان ّ ذلك من عزم الامور) و قوله : (ولئن صبرتم فهو خیر للصّابرین) ونحوها .

و فی الحدیث عنه صلی الله علیه و آله وسلم : اذا كان یوم القیامة نادی مناد من كان له علی الله أجر فلیقم قال : فیقوم خلق كثیر فیقال لهم: ماأجركم علی الله ؟ - فیقولون : نحن الذین عفونا عمّن ظلمنا . فیقال لهم : ادخلوا الجنّة باذن الله .

التاسعة -

« ولمن انتصر بعد ظلمه » من اضافة المصدر الی المفعول وتنصر قراءة والمراد به أخذ حقّه بعد ماظلم وتعدّی علیه .

«فاولئك ماعلیهم من سبیل» من اثم ولااعتراض فانّه اخذ ماكان له وفیها دلالة علی جواز القصاص فی النفس والطّرف والجروح من غیر توقّف علی حاكم الشّرع ، وقیل : معناه أنّ له أن ینتصر علی ید سلطان عادل بان یحمله الیه ویطالبه بأخذ حقّه منه لانّ السّلطان هو الذی یقیم الحدود ویأخذ للمظلوم من الظّالم .

قال الشّیخ فی التّبیان : ویمكن الاستدلال بذلك علی أنّ من ظلمه غیره یأخذ ماكان له اذا قدر أن یأخذ من ماله بقدره ولااثم علیه . وظاهره أنّ الایة محمولة علی العموم من الجنایات والمال ویؤیّد العموم قوله :

«انّما السّبیل علی الذین یظلمون النّاس» یبتدؤنهم بالظلم والاضرار ویأخذون مالیس لهم ویعتدون علیهم تجبّراً وظلماً .

« ویبغون فی الارض بغیر الحقّ فاولئك لهم عذاب الیم » علی ماصدر منهم من الظّلم والبغی بغیر الحقّ .

العاشره -

« أم لم ینبّأ بما فی صحف موسی وابراهیم الّذی وفّی » ای تمّم و كمّل ماامر «ألاّ تزر وازرة وزر اخری » ان هی المخفّفة من الثّقیلة وهی مع مابعدها فی محل الجر بیان لمافی صحف موسی أو فی محلّ الرّفع علی أنّه خبر مبتدا محذوف ای هو الاتزر

وازرة الى آخره والجملة استينافيّة كأنّه قيل : مافى صحف موسى و ابراهيم؟ فاجاب به . و فيها دلالة على عدم جواز مؤاخذة غير الجانى بذنبه ولا أخذشيء من شخص بسبب فعل شخص آخر الاّ انّه مستثنى من ذلك بالنّص والاجماع أخذ الدّية من العاقلة مع كون الجانى غيرها .

ولاينافى ظاهر الآية قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : من سنّ سنّة سيّئة فعليه وزر من عمل بها الى يوم القيامة لانّ ذلك من وزره ، ولاقوله : (وليحملنّ أثقالاً مع أثقالهم) لانّ ذلك لسنّة سنّوها .

كتاب القضاء والشهادات

وفيه آيات : الاولى -

« وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتّبع أهوائهم » أمر له صلى الله عليه وآله وسلم بان يحكم بين أحبار اليهود بما انزل الله اليه وعدم جواز متابعة اهوائهم فيجب علينا ذلك ايضاً والأمر للوجوب .

الثانية :

«فلا وربّك» معناه فوربّك لنسألنّهم ولامزيدة لتأكيد معنى القسم كمازيدت في لئلاّ يعلم لتأكيد وجوب العلم « لايؤمنون» جواب القسم « حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم » اختلف واختلط و منه الشّجر لتداخل أغصانه و المعنى انّهم لايزعمون أنّ الايمان يحصل لهم بمجرّد اللّسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرّضا بالحكم اذالم يوافق طباعهم وانّما تحصل لهم حقيقة الايمان اذا جعلوك حاكماً عليهم فيما وجدمنهم من المخالفة في امورهم .

«ثمّ لايجدوا فى انفسهم حرجاً ممّاقضيت » ممّاحكمت اى لاتضيق صدورهم من حكمك ولاالتشكيك فيه «ويسلّموا تسليماً » اى ينقادوا ويذعنوا لماتأتى به من قضائك لايعارضونه بشيء وتسليماً تأكيد للفعل بمنزلة تكريره كأنّه قيل : وينقادوا لحكمك انقياداً لاشبهة فيه بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك حصل منهم الايمان .

وفي الآية دلالة تامّة على الرّضا بالحقّ وعدم التّضجّر به بل هو مناف للايمان وليس ذلك مخصوصاً به صلى الله عليه وآله وسلم اذ الظّاهر أنّ ذلك لعدم متابعته صلى الله عليه وآله وسلم فى أحكامه وهى الّتي نزل به القرآن وورد ت به السّنّة المطهّرة فحيث ماتحقّق انكار الحقّ من عالم بها ترتّب عليه الأمر المذكور اذ هو نفس انكار حكمه صلى الله عليه وآله وسلم .

الثالثة :

«ومن لم يحكم بما انزل الله» اى من كتم حكم الله الّذى أنزله فى كتابه سواء حكم بغيره اولم يحكم لكنّه أخفى حكم الله مستهيناً به معتقداً أنّ ذلك الكتمان هو الحقّ « فاولئك هم الكافرون » لاستخفافهم بالشّرع وانكارهم الضّروری من الدّين وبدون القيدهم الظّالمون لحكمهم بخلاف الحق والفاسقون لخروجهم عن الشّرع. وانّما عمّمنا الحكم لما فی الأخبارعن الأئمّة الأطهار عليهم السلام الواردة بأنّ الحكم بغير ماانزل الله كفر .

روى أبو بصير قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : من حكم فى درهمين بغير ما انزل الله عزّوجلّ فهو كافر بالله العظيم ، و روى عبدالله بن مسكان مرفوعاً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم : من حكم فى درهمين بحكم جور ثمّ جبر عليه كان من أهل هذه الآية : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاؤلئك هم الكافرون » فقلت : وكيف يجبر عليه ؟ ـ فقال : يكون له سوط ويجبره فان رضى به والاّ ضربه بسوطه وحبسه .

ووجه الكفر عدم الانقياد الى أوامر الله و عدم الاعتراف بها كما أشرنا إليه . وروى البراء بن عازب عن النبّی صلى الله عليه وآله وسلم : أنّ الايات الثلاث فى الكفّار خاصّة أورده مسلم في الصّحيح .

الرابعة ـ

«واذا حكمت بين النّاس» الخطاب للولاة والحكام والكلام معطوف على ماقبله اى يأمركم حال الحكم بين النّاس ان تحكموا بالعدل اى بالانصاف والتّسوية من غير ميل الى أحد الخصمين فقد روى عن النبیّ صلى الله عليه وآله وسلم انّه قال لعلیّ عليه السلام : سوّ بين الخصمين فى لحظك ولفظك .

قال في مجمع البيان : وورد في الاثار : أنّ صبيّين ارتفعا الى الحسن بن علی عليهما السّلام في خط كتباه وحكماه في ذلك ليحكم ایّ الخطين أجود فبصر به علیّ

عليه السّلام فقال : يابنيّ انظر كيف تحكم فانّ هذا حكم من الله يسائلك عنه يوم القيامة ولايخفى مافيه من المبالغة في العدل حال الحكم ، والاية ظاهرة في وجوبه فليكن الحاكم على حذر من مخالفة ذلك .

الخامسة ـ

«انّا أنزلنا اليك الكتاب» اى القرآن «بالحقّ» حال منه «لتحكم بين النّاس بما اراك الله » اى بما أعلمك الله من الأحكام المنزلة بالوحى فالاراءة هنا من الرؤية بمعنى العلم لابمعنى الاعتقاد والراى الّذى يحصل من الاجتهاد كمازعمه من جوّز الاجتهاد على النّبى صلى الله عليه وآله وسلم .

ومايقال : انّها لوكانت بمعنى العلم لاستدعت ثلاثة مفاعيل فضعيف امّا أوّلاً فلجواز كون مامصدريّة وامّا ثانياً فلأنّ الجملة المتعلقّة بها العلم تقوم مقام المفعولين ومتعلّق الاعلام هنا الأحكام المنزلة وهى بمعنى الجمل فلا اشكال .

وماذكره القاضي من وجه النّزول افتراء على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لاستلزامه انّه صلى الله عليه وآله همّ ان يعين الخائن وهو بعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

والّذى أورده في مجمع البيان : أنّ أباطعمة بن أبيرق قد نقب عليه رفاعة بن زيد واخذله طعاماً وسيفاً ودرعاً فشكى رفاعة الى ابن أخيه قتادة بن النّعمان و كان قتادة بدرياً فتجسّسا في الدّار وسألا أهلها فقال بنوأبيرق : ماصاحبكم الّالبيد بن سهل رجل ذوحسب ونسب فأصلت لبيد سيفه وخرج اليهم وقال : يابنى مسروق أترمونى وانتم أولى فاندفعوا عنه .

وأتى قتادة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يارسول الله إنّ أهل بيت منّا أهل سوء غدوا على عمّى فخرقوا عليه من ظهرها وسرقوا له طعاماً وسلاحاً فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أنظر في شأنكم فلمّا سمع بذلك رجل من بطنهم الّذى هم منهم جمع رجالاً من أهل الدّار ثم انطلق الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: انّ قتادة وعمّه عمدا الى أهل بيت منّا لهم حسب ونسب ورموهم بالقبيح .

فلمّا أتى قتادة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك ليكلّمه جبهه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جبهاً

شديداً وقال : عمدت الى أهل بيت ذوحسب ونسب تأتيهم بالقبيح ؟ - فقام قتادة من عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجع الى عمّه فقال : ليتني متّ ولم أكن كلمت محمداً فنزلت، وبلغ أباطعمة مانزل فهرب الى مكة وارتدّ كافراً .

وليس في ذلك شيء سوى انّه صلى الله عليه وآله وسلم خاصم عمّن رآه على ظاهر الايمان وكان في الباطن بخلافه « ولاتكن للخائنين » اى لأجلهم والذب عنهم « خصيماً» للبراءة او المراد بذلك امّته صلى الله عليه وآله وسلم كما قاله في مجمع البيان ، او المراد لاتبادر بالخصام والدفاع عن أحد الخصمين الاّ بعدان تبيّن وجه الحقّ فيه .

السادسة -

«فان جاؤك فاحكم بينهم او أعرض عنهم» الظاهر من أكثر التّفاسير أنّ الاية نزلت في اليهود الّذين تحاكموا الى النبّي صلى الله عليه وآله وسلم .

وقيل : انّهافي بني قريظة وبني النّضير لمّا تحاكموا اليه ومقتضى الاية تخيير النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ومن يقوم مقامه من الأئمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم أهل الكتاب بين أن يحكموا بينهم بالعدل الذى هو مقتضى شرع الاسلام و بين أن يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان في شرعهم حكم ، و على هذا أصحابنا الاماميّة و وافقهم الشّافعية .

واوجب الحنفيّة انّهم اذا احتكموا الينا حملوا على حكم الاسلام واختاره القاضى في تفسيره قال : لانّا التزمنا الذب عنهم ودفع الظلم منهم ثم قال : والاية ليست في أهل الذمّة ولايخفى مافيه من مخالفة المفسّرين في ذلك لحكمهم بانّها في أهل الذمّة ويؤيّده السّابق عليها واللاّحق لها فانّها بيان لأحوالهم ودفع الظّلم عنهم لاتعين الحكم عليهم فانّ دفع الظّلم واجب سواء التزمنا الذّب اولا عن المسلم والكافر اذ الظلم قبيح ودفعه مهما امكن واجب .

وحيث بيّنا أنّ أصحابنا على التّخيير بين الأمرين ورواياتهم عن أئمّتهم متظافرة بذلك اندفع ماذهب اليه بعضهم من انّهامنسوخة بقوله : « وان احكم بينهم بما انزل الله» لانّ ذلك لاينافى التخيير اذ على تقدير اختيار الحكم بينهم بمقتضى شرعنا يجب

ذلك قطعاً كمادلّ عليه قوله :

« وان حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط » اى العدل الّذى أمر الله به ، على أنّا نقول : التّخيير بين الحكم والاعراض ممّا انزل الله فالحاكم بكلّ من الأمرين حاكم بما انزل الله فتأمّل .

السابعة -

«ولاتشتروا بآياتى » اى لاتستبدلوابها « ثمناً قليلاً » تقييده بالقلّة لايدلّ على انّه اذا كان كثيراً يجوز شراؤه به لانّ المقصود منه أنّ اىّ شيء باعوا به آيات الله كان قليلاً وانّه لايجوز أن يساويه فانّ كلما في الدّنيا قليل بالنّسبة الى الاخرة :

قال فيمجمع البيان : وفي هذه الاية دلالة على تحريم أخذ الرّشا في الدّين لانه لايخلو امّا أن يكون أمراً يجب اظهاره او يحرم اظهاره فالأخذ على كلاالوجهين حرام ثمقال : وهذا الخطاب متوجّه ايضاً الى علماء السوء من هذه الامة اذا اختاروا الدّنيا على الدّين فيدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى وغير ذلك .

الثامنة -

«يا ايّها الّذين آمنوا اطيعوا الله» اى الزموا طاعته فيما أمركم بهونهاكمعنه. «واطيعوا الرّسول» في ذلك ايضاً لانّ طاعته طاعته ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله وافراده بالطّاعة تفخيمالشأنه .

« واولى الأمرمنكم» قيل هم العلماء المجتهدون وقيل : امراء المسلمينالحكام عليهم وان كانوا جايرين وهذا هوالمشهور بين العامّة فهم يوجبون طاعة حكام الجور وان كانوا فسّاقاً وهذا القول واضح الفساد وكيف يأمر الله بطاعة ظالم ويقرنه مع نفسه ورسوله فى الاطاعة مع انّه نهى على الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله: « ولاتركنوا الى الّذين ظلموا فتمسّكم النّار » .

قال فيالكشاف : المراد باولى الأمر منكم امراء الحقّ لأنّ امراء الجور الله ورسوله منهم بريئان فلايعطفون علىالله ورسوله في وجوب الطّاعة لهم وانّما يجمع

بين الله ورسوله والامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحقّ والأمر بهما والنهى عن أضدادهما . وقال عند قوله تعالى : «لاينال عهدى الظّالمين » مايدل على منع أبى حنيفة من قبول الدّعوة من حكام الجور ولوعلى أمر مشروع .

وممّا ينبّه على فساد ذلك أنّ حكام الجور كثيرون فقد يختلفون فلايعلم متابعة ايّهم تجب ، ولانّه يجب على الرّعيّة منعهم اذا ارتكبوا منكراً وتركوا معروفاً من باب الحسبة فكيف تجب اطاعتهم .

ولوقيل : انّما تجب اطاعتهم لوأمروا بالعدل وكانوا على الحقّ لامطلقا لقلنا : ظاهر انّه تعالى لايأمر باطاعة من يكون جايراً على غير الحقّ وان كان مايأمر به في مادّة خاصّة موافق للحق والعدل لعدم وقع من هذا حاله في النّفوس حتّى ينقاد الى أمره وهو ممّا ينافي الحكمة من الأمر بالاتباع ولانّه اذاكان المأمور به حقّاً فلاخصوصيّة له بهم بل هوواجب في نفسه .

والّذى رواه أصحابنا عن الباقر والصّادق عليهما السلام انّ المراد بأولى الأمر هناهم الأئمّة من آل محمّد عليهم السلام اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما أوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب لحكمته تعالى فانه لايجوز أن يوجب طاعة أحد على الاطلاق الّا من ثبت عصمته وعلم أنّ باطنه كظاهره وامن منه الغلط والأمر بالقبيح و ذلك لايحصل في الامراء ولافي العلماء سواهم عليهم السلام جلّ تعالى أن يأمر بطاعة من يعصيه .

ويدلّ على ذلك انّه تعالى لم يقرن طاعة اولى الأمر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته الاواولوا الأمر فوق الخلق جميعاً كما أنّ الرّسول فوق اولى الأمر وفوق ساير الخلق وهذه صفة أئمّة الهدى من آل محمّد صلوات الله عليهم الّذين ثبتت امامتهم وامانتهم و عصمتها واتفّقت الامّة على علوّ مرتبتهم .

«فان تنازعتم في شيء» فان اختلفتم في شيء من امور دينكم «فردّوه» اى المتنازع فيه «الى الله والى الرّسول» والمخاطب بهذا الخطاب هو المخاطب بالاطاعة أعنى الرّعيّة كما يقتضيه نظم الكلام ولعلّ عدم ذكر اولى الأمر هنا نظراً الى أنّ الرّدّ اليهم في الحقيقة

هو الرّدّ الى الله وإلى الرّسول لانّهم يقومون مقام الرّسول وهم الحافظون لشريعته وخلفائه في امّته فجروا مجراه فيه .

وينبّه على ذلك مارواه الكليني عن بريد العجلي عن الباقر عليه السلام (الى ان قال): ثمّ قال للنّاس : « ياايّها الّذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرّسول واولى الأمر منكم » ايّانا عنى خاصّة أمر جميع المؤمنين الى يوم القيامة بطاعتنا فان خفتم تنازعاً في أمر فردّوه الى الله والى الرّسول والى ولاة الأمر منكم كذا نزلت وكيف يأمرهم الله بطاعة اولى الأمر ويرخّص في منازعتهم انّما قيل ذلك للمأمورين الّذين قيل لهم : اطيعوا الرّسول وأولى الأمر منكم. ونحوها من الاخبار .

ثمّ انّه تعالى أكّد ذلك بقوله : « ان كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر » لدلالته على أنّ عدم الرّدّ اليهم يخرج عن الايمان .

«ذلك » اشارة الى طاعة الله ورسوله واولى الأمر والرّدّ الى الله والرّسول « خيرلكم وأحسن تأويلاً » اى أحمد عاقبة من آل يؤول اذا رجع والمآل المرجع والعاقبة سمّى تأويلاً لانّه مآل الأمر وقيل : معناه أحسن من تاويلكم انتم من غير ردّ الى الكتاب والسّنّة لأنّ الردّ الى الله والرّسول ومن يقوم مقامهما أحسن لامحالة من تأويل بغير حجّة .

قال في مجمع البيان : واستدلّ بعضهم بقوله : « وان تنازعتم في شيء فردّوه . الآية » على أنّ اجماع الامّة حجّة بان قالوا : انّماأوجب تعالى الردّ الى الكتاب والسنّة بشرط وجود التّنازع فدلّ على انّه اذا لم يوجد التّنازع لايجب الرّدّ و لايكون كذلك الاّ والاجماع حجّة .

ثمّ قال : وهذا الاستدلال انّما يصحّ لوفرض انّ في الامّة معصوماً حافظاً للشّرع وامّا اذالم يفرض ذلك فلا يصحّ لانّ تعليق الحكم بشرط اوصفة لايدلّ على أنّ ماعداه بخلافه عندا كثر العلماء فكيف اعتمدوا عليه ههنا على أنّ الامّة لاتجتمع

على شيءٍ إلاّ عن كتاب اوسنّةفكيف يقال: انّها إذا اجتمعت على شيء لايجب عليها الرّد الى الكتاب والسنّة وقد ردت اليهما.

قلت: في كلا الوجهين بعد اذ يجوز أن يكون المستدلّ بها من يقول بحجّية مفهوم الشّرط ومن عداه يستدلّ بغيرها على حجّية الاجماع، وبانّ الظّاهر من الرّدّ اليهما الرّدّ الى صريحهما ومع الاتّفاق يكفي في صحّة ماأجمعوا عليه الاستنباط عنهما كما يقوله المخالف.

والحقّ أنّ هذا الشّرط لاعبرة بمفهومه فانّ الردّ الى الله والرّسول عندنا ثابت في جميع الاحكام اختلف فيها اواتّفق خصوصاً بعد ماثبت بالأدلّة القطعيّة أنّ حجيّة الاجماع لدخول المعصوم الّذى يمتنع عليه الخطا وما بيّناه من أنّ الرّدّ الى الله والرّسول الرّدّ الى اولي الأمر فتأمّل.

والمذكور في التّفسير الكبير للرّازى: «أنّ قوله: فان تنازعتم في شيء فردّوه الى الله والى الرسول ان كنتم الخ اشارة الى الحكم بالقياس وتكون الاشارة الى الاجماع حاصلة من قوله: واولى الأمر منكم.

قال: فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلّفين بطاعة الله تعالى ثم لمن عدا الرّسول بطاعة الرّسول ثمّ لماسوى أهل الحلّ والعقد بطاعتهم ثم أمر اهل استنباط الأحكام من مداركها ان وقع اختلاف واشتباه بين النّاس في حكم واقعة أن يستخرجوا لها وجها من نظايرها وأشباهها» انتهى ولايخفى بعده فانّ القياس ممّا وقع النّهى عن اتباعه في كلام الله والرّسول على ماثبت في محلّه فكيف يكون مأموراً بالرّجوع اليه.

ثمّ أكّد ماتقدّم بقوله: «الم تر الى الّذين يزعمون انّهم آمنوا بما أنزل إليك» من القرآن «وما انزل من قبلك» من التّوراة والانجيل «يريدون أن يتحاكموا الى الطّاغوت» قيل: هو كعب بن الأشرف، وقيل: هو كاهن من جهينة اراد المنافق أن يتحاكم إليه، والمروى عن أئمّتنا عليهم السلام ان المعنىّ به كلّ من يتحاكم اليه ممّن يحكم بغير الحقّ. وأصل الطّاغوت طغيوت قدّمت الياء على العين

وقلبت وهو من صيغ المبالغة في الطغيان ويطلق على الواحد والجمع كقوله : «والّذين كفروا أولياؤهم الطّاغوت » .

« وقد امروا أن يكفروا به » لقوله : « فمن يكفر بالطّاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » والمراد أنّ من هذا حاله فهو يزعم الايمان وليس بمؤمن لقولهم : زعموا مطيّة الكذب .

ففيها دلالة على أنّ بين الايمان وارادة التّحاكم الى الطّاغوت كمال المنافاة والبعد يمتنع اجتماعهما في شخص واحد . وفي أخبار أئمّتنا عليهم السلام : انّ إرادة التّحاكم إلى حكّام الجور داخلة في الآية .

روى أبو بصير عن الصّادق عليه السلام قال : أيّما رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه و بينه فأبى الاّ ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الّذين قال الله عزّ وجل : (الم تر الى الذين يزعمون ...) الاية .

وروى أبو بصير عنه عليه السلام في حديث قال فيه : لو كان على رجل حقّ فدعوته الى حكام أهل العدل فأبى عليك إلاّ أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له لكان ممّن حاكم الى الطّاغوت وهو قول الله عزّ وجلّ : الم تر الى الّذين يزعمون الآية .

وفي رواية عمر بن حنظلة قال : سألت الصّادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السّلطان او الى القضاة أيحلّ ذلك ؟ فقال : من تحاكم الى الطّاغوت فحكم له به فانّما يأخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً لانّه أخذ بحكم الطّاغوت وقد أمر أن يكفر به الحديث .

ثمّ انّ الظّاهر من الآية أنّ ارادة التّحاكم الى الطّاغوت حرام بل كفر وبانضمام الرّوايات يظهر أنّ التّحاكم إلى حكام الجور كذلك وإن كان حقّاً ثابتاً في نفس الأمر كما يعطيه صريح الرّواية الأخيرة ويظهر من أبي الصّلاح القول بذلك فانّه منع من التّوصل بحكم المخالف للحقّ الى الحقّ اذا كان الغريمان

من أهل الحق والأكثر من الأصحاب على الجواز .

واستدلّ لهم العلاّمة في المختلف بانّ للانسان أن يأخذ حقّه كيف أمكن ، وبانّه كما جاز التّرافع مع المخالف الى المخالف توصّلاً الى استيفاء الحقّ فليجز مع المؤمن الظّالم لمنع الحقّ ، وفيه نظر فانّا لانسلّم أنّ لكلّ ذي حقّ أخذ حقّه كيف أمكن والاّ لانتفت فايدة التّحاكم الى الحقّ ونصب الحاكم الاّ أن يخصّ ذلك في حال عدم الحاكم بالحقّ واستلزام التّرك فوته فيجوز لمكان التّعذّر وثبوت الحقّ فيما بينه وبين الله . وبالجملة فظاهر الآية بانضمام الرّوايات يقتضي الاحتياط التّام في أخذ الحقّ .

« ويريد الشّيطان أن يضلّهم » بما زيّن لهم من ارادة التّحاكم الى الطّاغوت « ضلالاً بعيداً » وفيه اشارة الى أنّ ارادة ذلك ارادة من الشّيطان أن يضلّهم عن الحقّ والهدى .

« و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله » في القرآن من الأحكام فاعملوا بها « والى الرّسول » لتنظروا حكمه وتتّبعونه « رأيت المنافقين يصدّون عنك صدوداً » اى يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالأحكام المنزلة الى غيره ممّا هو موافق لطبعهم ورأيهم .

« فكيف اذا اصابتهم مصيبة » اى كيف يكون حالهم أو كيف يصنعون اذا نالتهم من الله نكبة وعقوبة « بما قدّمت أيديهم » اى من إرادة التّحاكم الى الطّاغوت واظهار السّخط وعدم الرّضا بحكمك بينهم بالحقّ « ثمّ جاؤوك يحلفون بالله ان اردنا إلاّ احسانا وتوفيقاً » .

اى يعتذرون اليك ويقسمون انّهم لم يريدوا بالتحاكم الى الطّاغوت الاّ التّخفيف عنك ويقولون : انّا نحشمك برفع الصّوت في مجلسك والخصومة عنده والاّ التّوفيق بين الخصمين بالتماس واسطة يصلح بيننا من دون الحمل على الحكم المرّ .

قيل : إنّ المعنيّ بالآية عبدالله بن أبيّ والمصيبة ماأصابها من الذلّ حال

رجوعهم من غزوة بني المصطلق حتّى نزلت سورة المنافقين واضطرّ الى الخشوع والاعتذار كما يعلم من تفسير هذه الآية من مجمع البيان ، او مصيبة الموت لما تضرّع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقالة والاستغفار واستوهبه ثوبه ليتّقي به النّار .

« أولئك الّذين يعلم الله ما في قلوبهم » من النّفاق و الشرك « فأعرض عنهم » ولا تعاتبهم على ذلك « وعظهم » خوّفهم من العقوبات وعدهم بالثّواب إن رجعوا و تابوا .

« وقل لهم في أنفسهم » يحتمل أن يتعلّق بقوله : « قولاً بليغاً » اى قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثّراً في قلوبهم يغتمون به و يستشعرون عنه الخوف . وما يقال : إنّ معمول الصّفة لا يتقدّم على الموصوف فهو في غير الظّرف لتوسّعهم فيه .

ويحتمل أن يكون متعلّقة بلهم والمعنى قل لهم في أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطويّة على النّفاق قولاً بليغاً تبلغ بهم المراد بانّ الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه فلا يفيد كم ابطانه وأصلحوا أنفسكم وطهّروا قلوبكم والاّ نزل بكم النّقمة كما نزلت بالمجاهرين او انّ المعنى قل لهم في أنفسهم خالياً بهم ليس معهم غيرهم سارّاً لهم في النصيحة لانّها في السرّ أنجع والامّحاض أدخل .

وفيها اشعار بانّ سبب نزول المصايب الذّنوب و الحثّ على استعمال حسن الخلق بين النّاس والملايمة معهم وعدم الخشونة والغلظة في الامر بالمعروف و النّهى عن المنكر ولو كان المقول له كافراً وناهيك بقوله تعالى لموسى و هارون : (وقولا له قولاً ليّناً) .

التاسعه ـ .

« ياأيها الّذين آمنوا اذا جائكم فاسق بنبأ » الفسوق الخروج عن الطّاعة ولعلّ المراد هنا ما يخرج به صاحبه عن العدالة فيكون المراد به الكبيرة ، والنّبأ الخبر وتنكيرهما يدلّ على ارادة العموم في كلا الموضعين والمعنى اذا جاءكم أيّ فاسق كان بأيّ خبر كان .

« فتبيّنوا » اى تعرّفوا و تفحّصوا و تطلبوا بيان الأمر و انكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لانّ من لا يتحاشى جنس الفسوق لايتحاشى الكذب الّذى هو نوع منه .

«أن تصيبوا» كراهة اصابتكم «قوماً بجهالة» اى جاهلين بحالهم « فتصبحوا » فتصيروا « على مافعلتم نادمين» مغتمّين غمّاً لازماً متمنّين انّه لم يقع .

قال البيضاوى : و تعليق الأمر بالتبيين على فسق المخبر يقتضى جواز قبول قول العدل من حيث أنّ المعلّق على شيء بكلمةان عدمٌ عند عدمه و انّ خبرالواحد لو وجب تبيّنه من حيث هو كذلك لما ترتّب على الفسق اذ التّرتّب يفيدالعليّة.

و لا يذهب عليك أنّ ما ذكره يقتضى قبول خبر مجهول الحال فلا وجه لتقييد القبول بالعدل والأولى في بيانها انّ الفسق مانع القبول وعدمه شرط فيهفمالم يعلم رفع المانع و تحقّق وجود الشّرط لايعمل فيخرج خبرالمجهول .

و ما يقال : انّ الاصل عدم الفسق و ظاهر حال المسلم ذلك و من ثمّ ذهب جماعة الى أنّ المسلم محمول على العدالة ما لم يظهر فسقه مدفوع بانّه معارض باصالة عدم فعل الطّاعات و الواقع مثله كثير فلا وجه للحمل عليه و يلزم منه عدم الاعتماد فتأمّل .

و في الآية دلالة على اعتبار العدالة في جميع ما يتعلّق بالامور الشّرعيّة من الحكم و الافتاء و القدوة في الصّلاة و نحو ذلك ممّا فيه اعتماد على الغير باخباره ومن ثمّ اعتبر أصحابنا في الأجير للعبادة العدالة لا لانّ عبادته غيرصحيحةفي نفس الأمر بل لعدم قبول قوله في ايقاعها كما يعلم من محلّها .

العاشرة -

«يا ايّها الّذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط» اى دائمين على القيام بالعدل والمراد : لتكن عادتكم القيام بالعدل في القول والفعل .

«شهداء لله» تقيمون شهاداتكم لوجه‌الله وطلباً لمرضاته غير ناظرين في ذلك أحداً سواء وهو خبر ثان او حال عن اسم كان «و لو على أنفسكم» بأن تقرّوا عليها و ذلك لانّ الشّهادة بيان الحقّ سواء كان على الشّاهد او على غيره .

«أو الوالدين و الأقربين» اى ولو كانت عليهم «ان يكن» المشهود عليه «غنيّاً او فقيراً فالله أولى بهما » اى لا تمتنعوا عن الشّهادة لكون المشهود عليه غنيّاً طلباً لرضاه اوفقيراً للترحّم عليه فانّ الله أولى بالغنيّ والفقير وبالنّظر في امورهما و معاشهما فلو لم تكن الشّهادة صلاحاً لهما لما شرعها لانّه أنظر لعباده من كلّ ناظر واشفق عليهم من كلّ مشفق .

فهو علّة الجواب اقيمت مقامه و ضمير المثنّى راجع الى مادلّ عليه المذكور وهو جنسا الغنى و الفقير لا الى أحدهما و لا الواحد ، امّا جعل ضمير يكن راجعاً الى كلّ واحد من المشهود عليه والمشهود له كما صرّح به البيضاوى فغير واضح الوجه اذلم يتقدّم ذكر المشهود له ودلالة السّوق على خلافه فتأمّل .

و في الآية دلالة على جواز شهادة الولد على والده كما ذهب اليه بعض أصحابنا و هو صريح بعض أخبارنا و لكنّ الأكثر على العدم حتّى ادّعى الشّيخ في الخلاف عليه اجماع الطّايفة و احتجّ لهم العلاّمة بأنّ الشّهادة عليه نوع عقوق و هو حرام بقوله تعالى : «وصاحبهما في الدّنيا معروفاً» و ليس من المعروف الشّهادة عليه و الردّ لقوله و اظهار تكذيبه .

و فيه نظر امّا الاجماع فلا نعرفه الاّ من دعوى الشّيخ و هو حجّة على من عرفه كما قاله في الدّروس ، و كون ذلك عقوقاً ممنوع ، و لا نسلّم أنّ الشهادة عليه تنافى المصاحبة بالمعروف بل تؤكّدها اذ خلافها ليس معروفاً كما هو الظّاهر ممّا نحن فيه .

و فيها ايضاً دلالة على قبول شهادة العبد على سيّده كما هو الظّاهر من بعض الأصحاب و الأكثر على المنع من ذلك و ان جازت على غيره نظراً الى ظاهر

بعض الأخبار مع انّه معارض بمثله و هو يوجب سلامة ظاهر الآية فيعمل بعمومها.

فلا يقال : يجوز أن تجب الاقامة و ان لم يجب على الحاكم قبولها ان عرض عارض يمنع من قبولها كما يجب ردّ شهادة كثير من النّاس وان لم يسقط عنهم اقامتها لانّا نقول : الردّ انّما يكون لمعارض خارج بخلاف مانحن فيه . ثمّ أكّد وجوب الاقامة بقوله :

« و لا تتّبعوا الهوى » يعني هوى أنفسكم في اقامة الشّهادة فتشهدوا على الغنيّ دون الفقير ملاحظة مصالحكم «أن تعدلوا » يحتمل كلاً من العدل و العدول فكأنّه قيل : لا تتّبعوا الهوى كراهة أن تعدلوا بين النّاس او ارادة ان تعدلوا عن الحقّ .

« و إن تلووا » ألسنتكم عن شهادة الحقّ وتبدّلوها « او تعرضوا » عن أدائها و تكتموها و هو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام و قيل : انّه للحكام اى و إن تلووا في الحكم لاحد الخصمين على الآخر او تعرضوا عن أحدهما الى الآخر « فانّ الله كان بما تعملون خبيراً » فيجازيكم على ما يصدر منكم من الأفعال الّتي نهاكم عنها كالتّحريف و الاعراض .

و فيها دلالة على تحريم كتمان الشّهادة و تغييرها عمّا هي عليه . و قد روى ابن عبّاس في معنى قوله : (و ان تلووا او تعرضوا) أنّهما الرّجلان يجلسان بين يدى القاضي فيكون ليّ القاضي واعراضه لأحدهما، كذا في مجمع البيان وهو قريب من القول الثّاني .

الحادية عشر :

« و من أظلم ممّن كتم شهادة عنده من الله » اى كتم شهادة الله الّتي عنده انّه شهد بها وهي شهادته لابراهيم عليه السلام بالحنيفيّة والاسلام وأنه ماكان على اليهوديّة و النصرانيّة حيث ادّعوا انّه كان على أحدهما ، و المعنى لا أحد أظلم من هذا حيث انّه كتم شهادة يعلم بها ، و يحتمل أن يتعلّق من الله بكتم اى كتمها من الله

فلا تبذلها عند الطّلب كأنّه يريد اخفاءها منه تعالى فكأنّه لا يعلم انّ الله يعلمها و الاّ لم يكن للكتمان وجه .

او المراد كتمها من عبادالله على حذف المضاف ويحتمل أن يكون صفة اخرى لشهادة والسّبب وان كان خاصّاً على ما عرفت الاّ أنّ العبرة بعموم اللّفظ .فيمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشّهادة مطلقا كما يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الحكم والافتاء ممّن له أهليّة ذلك ولا مانع له بقوله .

« انّ الّذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات و الهدى» نزلت في أحبار اليهود و النّصارى الّذين كتموا أمر محمّد صلّى الله عليه وآله و نبوّته وهم يجدونه مكتوباً في التّوراة والانجيل مبيّناً فيهما فقيل ، هم المراد وقيل : انّه متناول لكلّ من كتم ما انزل الله و هو الأقوى لانّ العبرة بعموم اللّفظ لابخصوص السّبب .

«من بعد ما بيّناه للنّاس في الكتاب» اى الكتب المنزلة من عندالله اىّ كتاب كان و قيل هو التّوراة وقيل هوالقرآن .

«أولئك يلعنهم الله» يبعّدهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم «ويلعنهم اللاّعنون» اى من يأتى منه اللّعن و المراد انّه يدعوا عليهم بالبعد عن رحمة الله و اللاّعنون هم المسلمون انساً و جنّاً او الكفّار ايضاً باعتبار لعنهم ذلك الشّخص في الآخرة كما ورد ذلك اوالبهايم ايضاً بان يلهمهم الله الدّعاء عليهم باللّعنة بل كلّ مخلوق على ما قيل .

قال في مجمع البيان : وفي هذه الآية دلالة على أن كتمان الحقّ مع الحاجة الى اظهاره من الكباير و يدخل في ذلك تحريم كتمان شيء من علوم الدّين ايضاً و أنّه بمثابتهم في عظم الجرم و يلزمه كمالزمهم من الوعيد .

و قد روى عن النّبىّ صلّى الله عليه وآله انّه قال : من سئل عن علم فكتمه الجمه الله يوم القيامة بلجام من نار . ثمّ قال ايضاً: وفيها دلالة على وجوب الدّعاء الى التّوحيد و العدل لانّ في كتاب الله مايدلّ عليهما تأكيداً لما في العقول من الأدلّة .

قلت: على هذا يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشّهادة بل على تحريم ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مع الشّرايط لانّ في كتاب الله مايدلّ على ذلك . ولا يبعد الاستدلال بها على جواز لعن من يصدق عليه أحد الامور المذكورة الموجبة بكتمان الحقّ لانّ الله تعالى قد لعنه و أخبر باستحقاقه اللّعن من النّاس و غيرهم .

«الاّ الّذين تابوا و أصلحوا» ما أفسدوه بالكتمان او أخلصوا و استمرّوا على التّوبة ، او ضموا العمل الصّالح اليها على ما تقدّم « و بيّنوا » اظهروا التّوبة ليعلم انّهم تايبون ويعلم النّاس انّما فعلوه كان قبيحاً و من ثمّ قيل : من ارتكب المعصية سرّاً كفاه التّوبة سرّاً و من أظهر المعصية يجب عليه أن يظهر التّوبة ، او المراد بيّنوا التّوبة باخلاص العمل .

و لا يبعد أن يكون أصلحوا و بيّنوا و أمثال ذلك ممّا وقع في القرآن بعد التّوبة اشارة الى كمال التّوبة بالنّدم الى جميع المعاصى والعزم على تركها فيتخلّص من حقوق الله بالتّوبة و من حقوق النّاس بابراء الذّمّة من كلّ حقّ يحتاج الى الابراء .

«فأولئك أتوب عليهم» أقبل توبتهم و الأصل في أتوب أفعل التّوبة فاذا وصل بعلى دلّ على انّ معناه قبولها .

« و أنا التّوّاب الرّحيم » صيغة المبالغة امّا لكثرة ما يقبل التّوبة و امّا لانّه لا يردّ تائباً منيباً اصلاً ، و في وصفه بالرّحيم بعد وصفه بالتوّاب دلالة على انّه تعالى يسقط العقاب عند التّوبة تفضّلاً منه و رحمةً من جانبه كما ذهب اليه أصحابنا الاماميّة لا انّه واجب عليه عقلاً كما ذهب اليه المعتزلة وقد وقع الاجماع منّا ومنهم على قبول التّوبة منه تعالى واسقاط العقاب عندها وهو الظّاهر من الآيات و ان اختلف في كون الاسقاط بالوجوب او التّفضّل .

قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : «فتلقى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه...

الآية » : « اعلم أنّ من شرط التّوبة النّدم على ما مضى من القبيح و العزم على ان لا يعود الى مثله في القبح فانّ هذه التّوبة اجمع المسلمون على سقوطه عندها . ثمّ قال : و قبول التّوبة و اسقاط العقاب عندها تفضّل من الله غير واجب عليه عندنا وعند جميع المعتزلة واجب وقد وعدالله بذلك و ان كان تفضّلاً و علمنا انّه لايخلف الميعاد » .

ولا يذهب عليك أنّ آخر كلامه يدلّ على أنّ سقوط العقاب عندها واجب سمعاًوهو كذلك لأنّه تعالى وعده فيجب الوفاءبه وهذا لاينافي قول المحقّق الطّوسي في التّجريد بعدم وجوب سقوط الذّنب عند التّوبة لانّ مراده بعدم الوجوب عدم الوجوب عقلاً فلا ينافيه الوجوب السّمعيّ .

لا يقال : قوله تعالى في سورة براءة : « ثمّ يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية » صريح في عدم وجوب القبول سمعاً فكيف دعوى الاجماع عليه .

لانّا نقول : ليس في الآية تصريح بانّ ذلك مع التّوبة بل الظّاهر منها انّه تعالى يعفو الذّنب ممّن يشاء اذا لم تصدر منه التّوبة كقوله تعالى : «و يغفر مادون ذلك لمن يشاء» فلاينافي وجوب السّقوط عندها من جهةالنّقل . امّا التّوبة عن قبيح مع الاقامةعلى قبيح آخر يعلم او يعتقد قبحه فقدنسب في مجمع البيان صحّتهاالى أكثر المتكلّمين و عدم الصحّة الى أبي هاشم و أصحابه .

و يدلّ على الأوّل : أنّ التّوبة اذا كانت عبارة عن النّدم على القبيح والعزم على عدم العود اليه فيجوز أن يقع ذلك في الكلّ و البعض و دليل القبول كمايجرى في الكل يجرى في البعض ايضا .

و ما يقال : إنّ شرط التّوبة النّدم على القبيح و العزم على عدم العود اليه لكونه قبيحاً و ذلك انّما يتأتّى مع ترك الجميع ولايتحقّق عن البعض دون البعض فمدفوع بانّه على تقدير تسليم الشّرطيّة لامنافاة بين كون القبيح سبباً للتّرك والنّدامة عن البعض دون البعض ألاترى انّ الواجبات مشتركة في الحسن و لا يقال لمن فعل

بعضها دون بعض انّه لم يصحّ منه فعله .

و المحقّق الطّوسى و ان حكم بعدم التّبعيض الاّ انّه فى آخر كلامه رجع عنه حيث قال : والتّحقيق أنّ ترجيح الدّاعى الى النّدم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدّواعى فى النّدم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدّواعى الى الفعل هذا .

و اعتبار كون النّدم فى التّوبة عن القبيح لكونه قبيحاً حتّى لو كانت التّوبة لخوف العقاب وطمع الثّواب لم يكن صحيحة بعيد فانّها واجبة وهما يصلحان وجها للوجوب و من ثمّ لو نوى في الفعل الواجب القربة بهذا المعنى صحّت على المشهور وان خالف فيه جماعة ، نعم الاخلاص فى النيّة بحيث لا يكون ملحوظاً فيها شيء سوى وجهه تعالى أتمّ و أحسن الاّ أنّ مثله انّما يتأتّى من أصحاب النّفوس القدسيّة وقد أشرنا الى طرف من ذلك .

اللّهمّ قرّبنا من رحمتك وباعدبيننا وبين معصيتك وعاملنا فى افعالنا بالحسنى و ضاعف ثوابنا فى الاخرة بما هو أجلّ و اسنى و اجعل ما أثبتنا فى هذه الاوراق حجّة لنا يوم نلقاك و ذريعة فى الوصول الى تحصيل رضاك [انك ذو الفضل القديم و المن العظم] آمين .

تم الكتاب و الحمد لله

فهرس

الجزء الرابع من مسالك الافهام

روافع النكاح

موضوع	صفحة

كتاب المطاعم و المشارب

كتاب المواريث

كتاب الحدود

كتاب الجنايات

موضوع | صفحة

كتاب القضاء و الشهادات

